BIBLIOTEKA PRZEGLĄDU FILOZOFICZNEGO

PANORAMA WSPÓŁCZESNEJ FILOZOFII

Redaktorzy naukowi:
Jacek Hołówka
Bogdan Dziobkowski

WYDAWNICTWO NAUKOWE PWN

Plik jest zabezpieczony znakiem wodnym

Redaktorzy
naukowi:
Jacek Hołówka
Bogdan Dziobkowski

PANORAMA WSPÓŁCZESNEJ FILOZOFII

PWN

Publikacja dofinansowana ze środków badań statutowych Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego

Projekt okładki
Antoni Starowieyski

Projekt stron działowych
Przemysław Spiechowski

Ilustracja na okładce
Antoni Starowieyski, *Korytarz II*, 200 × 150 cm, olej/płótno, 2013 r. (fot. Ignacy Skwarcan)

Redaktor prowadzący
Jolanta Kowalczuk

Redakcja
Kacha Szaniawska, Anna Wojczyńska

Produkcja
Mariola Iwona Keppel

Przygotowanie wersji elektronicznej na zlecenie Wydawnictwa Naukowego PWN
Michał Nakoneczny, 88em.eu

Recenzenci

prof. dr hab. Arkadiusz Chrudzimski
prof. dr hab. Robert Piłat
prof. dr hab. Urszula Żegleń

Copyright © by Wydawnictwo Naukowe PWN SA, Warszawa 2016
Copyright © by Autorzy, Warszawa 2016

eBook został przygotowany na podstawie wydania papierowego z 2016 r., (wyd. I)

Warszawa 2016

ISBN 978-83-01-18700-2

Wydanie pierwsze
Warszawa 2016

Wydawnictwo Naukowe PWN SA
02-460 Warszawa, ul. Gottlieba Daimlera 2
tel. 22 69 54 321; faks 22 69 54 228
infolinia 801 33 33 88
e-mail: pwn@pwn.com.pl; www.pwn.pl

Informacja o współpracy reklamowej: reklama@pwn.pl

Spis treści

WPROWADZENIE

EPISTEMOLOGIA
Naturalizm – *Jan Woleński*
Sceptycyzm – *Renata Ziemińska*

ONTOLOGIA
Esencjalizm metafizyczny – *Maciej Sendłak, Tadeusz Szubka*
Deflacjonizm – *Maciej Soin*

ETYKA
Konsekwencjalizm – *Joanna Górnicka-Kalinowska*
Personalistyczna interpretacja cnót – *Andrzej Szostek*

ESTETYKA
Doświadczenie estetyczne – *Iwona Lorenc*
Komunikacja. Fenomen i kategoria – *Zofia Rosińska, Andrzej Zieliński*

FILOZOFIA LOGIKI

Teorie aksjomatyczne – *Krzysztof Wójtowicz*
Logika nieformalna – *Krzysztof A. Wieczorek*

FILOZOFIA JĘZYKA
Warunki prawdziwości a znaczenie – *Joanna Odrowąż-Sypniewska*
Nonfaktualizm – *Bogdan Dziobkowski*

FILOZOFIA UMYSŁU
Sztuczna inteligencja – *Marcin Miłkowski*
Świadomość – *Jacek Hołówka*

FILOZOFIA NAUKI
Realizm – *Adam Grobler*
Instrumentalizm – *Wojciech Sady*

FILOZOFIA POLITYKI
Konserwatyzm - *Damian Leszczyński*
Liberalizm – *Andrzej Szahaj*

FILOZOFIA SPOŁECZNA
Komunitaryzm – *Adam Chmielewski*
Indywidualizm – *Magdalena Środa*

FILOZOFIA RELIGII
Objawienie – *Jan Krokos*
Doświadczenie religijne – *Piotr Gutowski, Marcin Iwanicki*

O AUTORACH

Wprowadzenie

Poprosiliśmy wybitnych polskich filozofów, którzy śledzą stan uprawianej przez siebie dyscypliny i w znacznym stopniu ją tworzą, by zechcieli napisać, co ich zdaniem jest współcześnie szczególnie ważne w ich dziedzinie. Prosiliśmy o rzecz trudną: nie o streszczenie osiągnięć i nie o osobistą opinię, tylko o kompetentne omówienie inspirowane jakąś naczelną ideą. Tylko w ten sposób – jeśli to w ogóle jest możliwe – spodziewaliśmy się znaleźć odpowiedź na pytanie: „Co jest najważniejsze?”. Aktualny stan wiedzy w poszczególnych dziedzinach filozofii można łatwo ustalić, przeszukując encyklopedie filozoficzne i tematyczne podręczniki. Są to opracowania cenne, ale też nieznośnie obiektywne. Bezstronność wymaga, by traktować z szacunkiem każdego autora i możliwie rzetelnie streścić jego poglądy – bez ocen, krytyki i mnożenia wątpliwości. Taki styl prezentacji ma oczywistą zaletę: ściśle odtwarza aktualny stan

wiedzy. Ale jednocześnie wszystko, co zasługuje na uwagę, stawia na tym samym poziomie. Filozofia zostaje spłaszczona. Czytelnik dostaje kilka lub kilkanaście pozycji do wyboru, ale nie ma kryteriów, które pozwoliłyby mu wybrać którąś z omawianych książek. Z kolei opracowania prezentujące jeden punkt widzenia lub specjalistyczną analizę jednego kierunku mają przeciwną słabość. Wyrywają jakieś stanowisko filozoficzne z kontekstu profesjonalnych polemik i przedstawiają je jako najlepsze. Mamią czytelnika wrażeniem, że istotne problemy zostały definitywnie rozwiązane. To są dwa typowe uproszczenia, fatalnie obciążające rachunek filozofii. Czy możliwe jest ich przezwyciężenie? Zdaniem redaktorów tego tomu – tak, przez stworzenie opracowania, które jest jednocześnie przeglądem zasadniczych problemów i autorską deklaracją. Wybraliśmy jedenaście dziedzin filozofii i znaleźliśmy dwudziestu dwóch autorów, których te dziedziny żywo interesują. W każdej dziedzinie wyodrębniliśmy po dwa stanowiska: albo przeciwstawne, albo komplementarne. Nie jest to więc pojedynek na słowa, choć w wielu przypadkach zarysowane stanowiska dzielą silne kontrowersje. Sąsiadujące ze sobą wypowiedzi

mają często wiele wspólnego, i to, co je łączy, można uznać za aktualny stan wiedzy. Prześledzenie tych zbieżności i różnic wydaje się bardzo pouczające.

Gdy zamawialiśmy artykuły, nie było jasne ani dla nas, ani dla autorów, kto przyjmie nasze zaproszenie. Pary nie były z góry dobierane. Nie prowokowaliśmy sporu, tylko pragnęliśmy przekonać się, co myślą poszczególni filozofowie przygotowani do tego, by dobrze zdać sprawę z najważniejszych problemów swojej dyscypliny, i chcieliśmy zobaczyć, jak silnie różnią się ich poglądy. Było to zaproszenie do swoistego rachunku sumienia. Niektórzy autorzy – do czego mieli prawo – zaprosili do udziału współautora i/lub w pewnym stopniu odeszli od zaproponowanego tematu. Te zmiany chętnie przyjęliśmy, bo one sprawiają, że książka jest bardziej autentyczna, a przez to bardziej przekonująca. Pomysł na nią wydał się nam tak atrakcyjny, że nie potrafiliśmy zrezygnować z własnego udziału w tym przedsięwzięciu. To może rzuca cień na naszą bezstronność, ale chroni nas przed zarzutem, że innych wystawiliśmy na trudności, których sami nie doświadczaliśmy.

Jest dobrym zwyczajem streszczać zasadnicze tezy poszczególnych artykułów w zbiorowych opracowaniach, by czytelnikowi łatwiej było się zorientować w zakresie poruszonych tematów. Jest też dobrym zwyczajem tego nie robić, by autorzy mieli poczucie, że nikt nie mówi za nich. W filozofii – gdzie duchy przekory i nieomylności nigdy nie zasypiają – każdy wybór jest ryzykowny. Chcemy jednak ułatwić czytelnikom nawigację przez ten hybrydowy – ani do końca obiektywny, ani do końca subiektywny – tom. Nie jest on podręcznikiem w tym sensie, by wyczerpująco omawiał poruszone zagadnienia, ale może pretendować do tej funkcji ze względu na bogactwo materiału nadającego się do dyskusji. Zwracamy zatem uwagę na interesujące zagadnienia w poszczególnych działach i zachęcamy do dyskusji nad nimi w przekonaniu, że ich omówienie ułatwi zrozumienie poruszonych problemów. Pierwsze pytania w każdej z części mają charakter ogólny i należy na nie odpowiedzieć po zapoznaniu się z treścią całego artykułu. Pozostałe pytania są uporządkowane w kolejności występujących w tekście problemów.

Pytania i zagadnienia do dyskusji

EPISTEMOLOGIA

A. Naturalizm

A.1. Jan Woleński pisze, że naturalizm odrzuca istnienie bytów transcendentnych oraz poznanie ponadempiryczne. Jakie byty można uznać za transcendentne i jakie formy poznania za ponadempiryczne?

A.2. G.E. Moore opisał typ wypowiedzi obciążonych błędem naturalistycznym; co zamierzał osiągnąć przez wskazanie na ten błąd?

A.3. Jaki sens można nadać określeniu: „prawo natury", a jaki określeniu „prawo naturalne"?

A.4. Czy naturalizm w ogóle istniał w średniowieczu i czy był jedyną filozofią oświecenia?

A.5. Na czym polegał antynaturalizm Edmunda Husserla? U jakich jeszcze filozofów można znaleźć antynaturalistyczne nastawienie?

A.6. Czy istnieje jakiś trwały związek między naturalizmem i filozofią analityczną?

A.7. W jaki sposób teza, że zjawiska psychiczne nie dają się sprowadzić do fizycznych, wiąże się z naturalizmem?

A.8. Jak brzmią zasady epistemologii naturalnej sformułowane przez Davida Hume'a?

A.9. Czy epistemologia może mieć interpretację normatywną, czyli kiedy – jeśli w ogóle – uzasadnione jest twierdzenie: „Należy przyjąć *p*"?

A.10. W jaki sposób naturalista może interpretować nauki formalne – logikę i matematykę?

B. Sceptycyzm

B.1. Renata Ziemińska odróżnia brak pewności od braku wiedzy, nazywając pierwsze stanowisko fallibilizmem, a drugie sceptycyzmem. Które z tych określeń przypiszemy pragmatyzmowi, wybierającemu twierdzenia najlepiej uzasadnione?

B.2. Czy możliwe do utrzymania jest stanowisko, że nigdy niczego nie wiemy, czyli globalny sceptycyzm?

B.3. Czy mocna wiara jest poznawczo przekonującą odpowiedzią na postawę sceptyczną?

B.4. W jakim sensie sceptyk jest wrogiem człowieka wierzącego?

B.5. Czy hipoteza złośliwego demona jest dobrym uzasadnieniem dla globalnego sceptycyzmu?

B.6. Sceptycyzm znaczeniowy przyjmuje, że znaczeń wyrażeń językowych nie możemy poznać, gdyż znaczenia w ogóle nie istnieją. Czy jest to teza epistemiczna (nie znamy wartości logicznej twierdzenia o istnieniu znaczeń), czy ontologiczna (nie wiemy, czy coś, o czym myślimy, znajduje się w świecie)?

B.7. Jeśli mózg w naczyniu nie może poznać pewnych przedmiotów, np. drzewa za oknem, to czy jego sceptycyzm ma charakter epistemiczny (mózg nie ma poznawczego dostępu do tego drzewa), czy ontologiczny (mózg wyrzeka się wszelkiej wiedzy o świecie)?

B.8. Paradoks sceptyczny powstaje z zestawienia dwóch wiarygodnych rozumowań. W skrócie: (1) Jeśli nie wiem nic na pewno, to nie wiem, czy mam dwie ręce. (2) Jeśli wiem, że mam dwie ręce, to wiem coś na pewno. Czy przekonujące jest rozwiązanie kontekstualistyczne: wiarygodność naszej wiedzy zależy od sposobu jej uporządkowania?

B.9. Czy eksternalistyczna koncepcja znaczenia uchyla wątpliwości dotyczące wiedzy mózgu w naczyniu?

B.10. Czy różnica miedzy dodawaniem i kwodawaniem daje się opisać przez naturalistę?

ONTOLOGIA

C. Esencjalizm metafizyczny

C.1. Maciej Sendłak i Tadeusz Szubka piszą, że esencjalizm modalny został współcześnie wyparty przez esencjalizm amodalny. Co zostało przy okazji stracone, a co zyskane?

C.2. Czy zgadzamy się, że do istoty Sokratesa należy myślenie, ale nie jego łysina? A gdyby miał włosy żywe i ukrwione, to czy też by tak było? A gdyby dostał demencji?

C.3. Arystoteles nie dopuszczał możliwości występowania istoty jednostkowej, czyli cech koniecznie przysługujących konkretnemu przedmiotowi. Czy słusznie? Czy to znaczy, że konkretny przedmiot mógłby być innym przedmiotem?

C.4. Czy esencjalizm modalny przyjmuje, że dla konkretnego przedmiotu można wskazać

cechy (1) faktycznie mu przysługujące, (2) możliwe, ale niezrealizowane i (3) wykluczone? Jak je odróżnić?

C.5. Czy przedmiot istniejący w świecie możliwym, ale nierealnym, istnieje realnie w owym świecie możliwym?

C.6. Konkretyzm przyjmuje, że ten sam przedmiot może istnieć w różnych światach możliwych. Jak stwierdzić, że jest on ten sam? Własności realnych przedmiotów w realnym świecie są przygodne. W jaki sposób ich tożsamość jest niezmienna między światami?

C.7. Skąd się biorą sztywne desygnatory?

C.8. Dlaczego jest niemożliwe, by woda miała inny skład chemiczny niż H_2O?

C.9. Czy wszystkie cechy konieczne składają się na istotę przedmiotu?

C.10. Na czym polega różnica między cechą konstytutywną i konsekwencjalną? Czy umiemy je wyznaczać i odróżniać od siebie?

D. Deflacjonizm

D.1. Maciej Soin pisze, że deflacjonizm „zwykle zmierza do wykazania, że napędzające [spór filozoficzny] pytania i związane z nimi spory powstają w wyniku nieporozumień

dotyczących użycia słów, zatem rozwiązuje się [je] przez przegląd reguł językowych". Czyli w zależności od przyjętego języka widzi się inne problemy filozoficzne i inaczej się je rozwiązuje. A czy można postąpić odwrotnie, zdaniem deflacjonisty, i dostosować swój język do wybranego stanowiska filozoficznego?

D.2. Autor pisze również: „deflacyjne stanowisko w kwestii Q, teorii T bądź sporu S jest poglądem, który akcentuje werbalny, i dlatego trywialny charakter Q, T lub S". Co to znaczy, że jakiś problem jest trywialny? To, że może mieć wiele równie mało przekonujących rozwiązań, to, że z tych rozwiązań nic istotnego nie wynika, czy to, że te rozwiązania mają charakter konwencjonalny?

D.3. Jakie wady ma weryfikacjonistyczna definicja sensu oraz przeciwstawienie formalnego i materialnego trybu mówienia?

D.4. Jakimi argumentami posłużył się W.V.O. Quine, dokonując rehabilitacji ontologii? Jak brzmiała odpowiedź Rudolfa Carnapa w tej sprawie?

D.5. Czy odróżnienie wewnętrznych i zewnętrznych pytań o istnienie jest

równoznaczne z odróżnieniem pytań rozstrzygalnych od pseudopytań?

D.6. Czy formalna charakterystyka istnienia uzasadnia „łatwe wnioskowanie” w sprawach ontologii?

D.7. Czy twierdzenie, że terminy odnoszące się do obiektów fikcyjnych nie mają warunków poprawnego użycia, prowadzi nieuchronnie do konwencjonalizmu?

D.8. Jedna z wersji deflacjonizmu pomija zróżnicowanie pojęcia istnienia. Pod jakim względem to stanowisko jest uproszczeniem poznawczym?

D.9. Czy „metafilozofia” ma swoje własne twierdzenia, a jeśli tak, to skąd je bierze?

D.10. W jakich przypadkach filozoficzna rewizja języka potocznego prowadzi do zaniku autorefleksji?

ETYKA

E. Konsekwencjalizm

E.1. Joanna Górnicka-Kalinowska rozróżnia systemy etyki skoncentrowane na celach działania (konsekwencjalizm) i systemy

skupione na regułach postępowania (deontologia). Czy jest to podział rozłączny?

E.2. Jak wygląda „utylitarystyczna wersja etyki konsekwencjalistycznej rozumiana w duchu egoizmu”?

E.3. Czy można moralnie cenić przyjaźń, nie wiedząc, czy jest to postawa deontologiczna, czy konsekwencjalistyczna?

E.4. Czy możliwy jest antyhedonistyczny utylitaryzm deontologiczny?

E.5. Czy konsekwencjalizm reguł jest systemem etyki najbardziej zgodnym z moralnością potoczną?

E.6. Które stanowisko lepiej tłumaczy trudności z ustaleniem wspólnych reguł postępowania w społecznościach wielokulturowych – konsekwencjalizm czy deontologia?

E.7. Czy zasada powszechnej życzliwości ma dwie interpretacje: konsekwencjalistyczną i deontologiczną?

E.8. Czy konsekwencjalizm prowadzi do degradacji podmiotu moralnego?

E.9. Jeśli istnieją dwa rodzaje wartości moralnych: osobowe i bezosobowe, to czy są one wzajem porównywalne pod jakimś względem? Deontologicznie? Konsekwencjalistycznie?

E.10. Co konsekwencjalizm mówi o supererogacji?

F. Personalistyczna interpretacja cnót

F.1. Andrzej Szostek jest zdania, że koncepcja cnót powinna być traktowana jako fragment teorii etycznej, a nie jako osobna teoria etyczna. Co uzasadnia ten pogląd?

F.2. Czy definicja: „cnota jest stałą nabytą skłonnością i sprawnością człowieka w czynieniu moralnego dobra" odwołuje się do terminów używanych potocznie, czy do określeń psychologicznych, fizjologicznych i/lub filozoficznych?

F.3. Co przemawia za tym, by odrzucić istnienie cnót wrodzonych i występowanie ich wśród zwierząt?

F.4. Jak możliwe jest udoskonalanie człowieczeństwa w poszczególnych osobach? Czy etyka cnót najlepiej eksponuje podmiotowy charakter moralności?

F.5. Czy odróżnienie „dobroci czynu" od „słuszności czynu" odpowiada odróżnieniu „aspektu deontycznego" od „aspektu konsekwencjalistycznego"?

F.6. Jakie znaczenie dla etyki podmiotu ma „odkrywanie siebie samego”? Czy w tym doświadczeniu odkrywamy cechy podmiotu moralnego, czy swoje osobiste dyspozycje?

F.7. Co jest głównie wyrabiane przez uczestnictwo w życiu wspólnoty: skłonności behawioralne, sprawności rozumu praktycznego, wyobrażenia o dobru moralnym?

F.8. Czy godność człowieka wynika z ludzkiego statusu metafizycznego (ludzkiej rozumnej natury), z zasad postępowania, z intencji i celów, ze spełnienia oczekiwań wspólnoty?

F.9. W jakim sensie miłość jest najważniejsza? Jak przykazanie miłości wpływa na rozumienie cnót? Na czym polega spotkanie z „drugim ja”?

F.10. Czy etyka cnoty stawia przed każdą jednostką postulat doskonalenia moralnego?

ESTETYKA

G. Doświadczenie estetyczne

G.1. Iwona Lorenc wprowadza pojęcie estetyki faktyczności, by podkreślić, że doświadczenie faktyczności życia jest zarazem ujęciem

naszego prywatnego, prerefleksyjnego stosunku do świata i zdaje sprawę z naszych relacji z tym, co kulturowo i społecznie uniwersalne. Czy oznacza to, że doświadczenie estetyczne nadaje istotny sens naszemu życiu?

G.2. Jeśli współczesny odbiór sztuki pozwala odwrócić sens tego, co wewnętrzne, i tego, co zewnętrzne, co ciągłe i wydarzeniowe, to przeżycie estetyczne nadaje sens temu, co poznajemy. Czy to poznanie podlega ocenie pod względem prawdziwości?

G.3. Czy humaniści skazani na interpretację tekstów kultury mogą być pewni odkrytych sensów, czy muszą przyznać, że komunikaty kulturowe są nieuchronnie wieloznaczne?

G.4. Czy współczesna sztuka świadomie i celowo kwestionuje tradycję artystyczną?

G.5. Jak sztuka zmienia wrażliwość wrażeniowo-zmysłową?

G.6. Sztuka pozwala lepiej nazwać i lepiej opisać doznania „drugiego ja”, jego widzenie barw i jego ból. Ale nie przez empatię, tylko przy zachowaniu dystansu do tych wrażeń. Co jest łatwiejsze – wyobrażać sobie czyjeś doznania bez ich przeżywania czy wywołać w sobie

oddźwięk uczuciowy? Co jest bardziej arbitralne?

G.7. Życie faktyczne jest zawsze ukierunkowane na to, co przyszłe, i umotywowane tym, co przeszłe. Czy jest zatem zarazem doświadczane, konstruowane i współtworzone?

G.8. Dzięki doświadczeniu estetycznemu, a w szczególności dzięki doświadczeniu sztuki, „dotykamy" sensu. Co to znaczy? Przejmujemy od innych poglądy na sens ich życia czy uczymy się, co w naszym życiu jest ważne? Czy może jedno i drugie?

G.9. Doświadczanie możliwych światów tworzonych przez artystów przywraca nam wrażliwość na faktyczność. Czyli pozwala widzieć siebie z obcego punktu widzenia?

G.10. Doświadczenie sztuki zaciera i destabilizuje granice między świadomością i cielesnością, między *res cogitans* i *res extensa*. Czy przywraca psychofizyczną spójność?

H. Komunikacja: fenomen i kategoria

H.1. Zofia Rosińska i Andrzej Zieliński przypominają, że „komunikować" może znaczyć „przekazywać informacje" i może

znaczyć „tworzyć coś wspólnego”. Czy połączenie tych funkcji jest możliwe w dziele sztuki? Pod jakimi warunkami? W jakich wspólnotach?

H.2. We współczesnych systemach informatycznych stawia się wysokie wymagania dotyczące jednoznaczności przekazu. W sztuce nie. Czy dlatego, że sztuka liczy na spontaniczny oddźwięk i potwierdzenie zrozumienia przez współtworzenie komunikatu?

H.3. Człowiek, który w przemówieniu lub rozmowie unika wyrażenia jakichkolwiek emocji, często daje im mocny wyraz przez właśnie takie zachowanie. Kto się wtedy komunikuje? On sam, jego podświadomość, organizm, „publiczne ja”, z którym się nie utożsamia?

H.4. Publiczne manifestowanie emocji jest piętnowane przez tradycyjną obyczajowość. Czy współczesna sztuka zajmuje się przede wszystkim zwalczaniem pruderii?

H.5. Powstanie i rozwój pisma stanowiły jedno z największych osiągnięć cywilizacyjnych. Czy literatura zachowała przewagę nad innymi rodzajami sztuki, czy odwrotnie – jej większa jednoznaczność stała się jej obciążeniem?

H.6. Współcześnie piękno zostało zdegradowane i zdezaktualizowane. Kto za nim tęskni?

H.7. O ile wstręt czy obrzydzenie można wywołać dość łatwo, o tyle wywołanie emocjonalnej ambiwalencji nie jest już łatwym zadaniem. Czy mimo wszystko jest ono wiodącą ambicją współczesnej sztuki?

H.8. Czy pragnienie komunikowania się zostało współcześnie stłumione przez chęć demonstrowania alienacji i tendencje ucieczkowe? Czy strzeżemy zazdrośnie swojej prywatności i artyści coraz bardziej udają?

H.9. Co myślisz o opinii, że ciekawsza jest motywacja artystów, którzy ponieśli klęskę, od motywacji tych, którzy odnieśli sukces? Tę opinię wyraża hasło: „Dzieła są dodatkiem".

H.10. „Ginie *sacrum* estetyczne, zostaje praktyka". Czy Twoim zdaniem ta praktyka rozwija się na ślepo i bez pomysłu, a komunikacja jest nieudana i pozbawiona komunikatu?

FILOZOFIA LOGIKI

I. Teorie aksjomatyczne

I.1. Krzysztof Wójtowicz podaje podstawowe cechy systemów aksjomatycznych: występują w nich (1) pojęcia pierwotne, (2) pewne założenia przyjmowane bez uzasadnienia i (3) reguły argumentacji, które pozwalają wskazać klasy poprawnych (z punktu widzenia danego systemu) rozumowań. To znaczy m.in., że w tle tych aksjomatów mamy klasyczny rachunek zdań i aksjomaty logiki, takie jak np. prawo wyłączonego środka. Zastanów się, jaka jest rola tych założeń. Czy na ich mocy można też zaksjomatyzować np. bajkę o Czerwonym Kapturku?

I.2. Czym motywowany jest wybór aksjomatów? Pożądanym zakresem twierdzeń teorii, prostotą założeń, elegancją przekształceń? Czy można za zbiór aksjomatów przyjąć wszystkie twierdzenia teorii? Jaką rolę przy wyborze aksjomatów odgrywa intuicja, a jaką względy pragmatyczne?

I.3. Słynny V aksjomat Euklidesa głosi (w swobodnym sformułowaniu), że przez punkt nieleżący na danej prostej można poprowadzić dokładnie jedną prostą równoległą do tej prostej. Co to znaczy, że to założenie jest intuicyjnie prawdziwe? Skąd bierze się ta intuicja?

I.4. David Hilbert rzekomo powiedział: „Jeśli podamy dobrą aksjomatyzację dla geometrii, to możliwe będzie mówienie o stołach, krzesłach i kuflach piwa – zamiast o punktach, prostych i płaszczyznach”. Skąd wiemy, że geometria Euklidesa nie mówi o stołach, krzesłach i kuflach piwa?

I.5. Czy ta obserwacja uzasadnia przekonanie, że powinno się raczej mówić o tym, że pewna teoria jest spełniona w pewnym modelu, a nie że jest powszechnie prawdziwa? Czym jest model? Jak intuicyjnie rozumiemy pojęcie modelu? A jaka jest jego definicja techniczna?

I.6. Czy zawsze aksjomaty definiują sens terminów pierwotnych? Co właściwie mamy na myśli, mówiąc o ustaleniu sensu terminów przez aksjomaty? A czy możemy mówić o sensie samych aksjomatów? W jaki sposób miałby być ustalony ich sens?

I.7. Co to znaczy, że jakieś zdanie jest logicznym wnioskiem z innych zdań? Czy odpowiedź na to pytanie jest równoznaczna z podaniem „(3) reguł argumentacji” z punktu I.1?

I.8. Co mamy na myśli, mówiąc, że tautologie klasycznego rachunku zdań są uniwersalnie ważne? Jak można opisać różnicę między prawdami logiki (np. właśnie tautologiami

rachunku zdań) a uniwersalnymi regułami wnioskowania? Kiedy może się zdarzyć, że przyjmiemy w teorii jakieś założenie, z którego potem nie korzystamy? Czy jest to błąd – a jeśli tak, to jakiego typu?

I.9. W systemie aksjomatycznym dowód jakiejś tezy polega na sformułowaniu ciągu zdań kończących się tą tezą, przy spełnieniu wymagania, że każde zdanie w tym ciągu wynika z „(2) pewnych założeń przyjmowanych bez uzasadnienia" z punktu I.1 i przekształcanych przez „(3) reguły argumentacji" z punktu I.1. Czy oznacza to, że każda teoria aksjomatyczna twierdzi tylko to, co było zawarte w jej aksjomatach?

I.10. Co myślisz o zdaniu: „Dowód matematyczny – nawet gdybyśmy chcieli uważać go za ciąg formalnych manipulacji – przebiega zawsze na podstawie reguł, które odzwierciedlają nasz sposób myślenia"?

J. Logika nieformalna

J.1. Krzysztof Wieczorek pisze, że nieodłączną częścią procesu oceny argumentu uczynili logicy nieformalni badanie prawdziwości (bądź akceptowalności) jego przesłanek. Na

podstawie czego ma być przeprowadzone takie badanie: logiki formalnej, potocznych intuicji, dowolnego twierdzenia nauki?

J.2. Niektórzy przeciwnicy logiki nieformalnej uznają samą jej nazwę za wewnętrznie sprzeczną. Co sądzisz o tym argumencie?

J.3. Czy wyniki ustaleń dokonanych przez logikę nieformalną są zawsze mniej pewne niż wyniki ustaleń dokonanych w logice formalnej? Czy można mieć częściowo rację? Jeśli tak, to czy wtedy częściowo mówi się prawdę, a częściowo nieprawdę?

J.4. Co to jest poprawność materialna i poprawność formalna argumentu? Czy logika nieformalna mniej rygorystycznie traktuje jedno, czy oba z tych założeń?

J.5. Zadaniem logiki nieformalnej jest opisać realne wnioskowania w potocznie przeprowadzanych rozumowaniach. Czy jeśli te rozumowania różnią się od dowodów formalnych, opartych na wynikaniu logicznym, to są błędne: logicznie? Jeśli nie są, to czy błędna jest logika formalna?

J.6. Co to jest nieformalny błąd logiczny (*fallacy*)?

J.7. Dlaczego badanie argumentu przez logikę nieformalną jest bardziej złożone

i skomplikowane niż badanie prowadzone przez logikę formalną?

J.8. Jak rozpoznaje się ukryte przesłanki? Czy przez wskazanie, że bez nich potoczne rozumowanie jest nielogiczne? Jeśli tak, to czy to uzależnia logikę nieformalną od formalnej?

J.9. Czy logika formalna potrafi opisać przypadek, w którym przejście od przesłanki do kolejnych konkluzji pośrednich jest wprawdzie mocne (choć niededukcyjne), ale jednak jeśli tych przejść jest dostatecznie dużo, ostateczna konkluzja okazuje się uzasadniona w bardzo nikłym stopniu?

J.10. Czy logika formalna ocenia rozumowania i pewne uznaje, a inne odrzuca, natomiast logika nieformalna błędne rozumowania poprawia?

FILOZOFIA JĘZYKA

K. Warunki prawdziwości a znaczenie

K.1. Joanna Odrowąż-Sypniewska pisze, że semantyka warunków prawdziwości uznaje za możliwe zdefiniowanie znaczenia zdań w taki sposób, że zdaniom języka przedmiotowego przyporządkuje się ich

znaczenia za pomocą podstawień schematu: *s* znaczy, że *p*, gdzie „*s*” zastępuje opis strukturalny zdania, a „*p*” – zdanie. Czy mówi się tu, że zdefiniowanie znaczenia zdania „Słońce wstaje” polega na powiązaniu opisu strukturalnego: „Pierwsze słowo to «słońce» drugie to «wstaje», innych słów nie ma, polska gramatyka”, ze zdaniem „Słońce wstaje”? (Por. K.4 i K.7).

K.2. Alfred Tarski postuluje używanie dwóch języków: języka, „o którym się mówi”, tj. języka przedmiotowego, oraz języka, w którym „się mówi” o tym pierwszym języku, czyli metajęzyka. Trafna definicja prawdy musi być sformułowana w metajęzyku, który zawiera język przedmiotowy jako swoją część. Czy zatem słowo „rzeczownik” musi należeć do metajęzyka?

K.3. Tarski jako pierwotne przyjął pojęcie znaczenia i za jego pomocą zdefiniował prawdę. Donald Davidson postanowił ten porządek odwrócić i za pomocą prawdy zdefiniować znaczenie. Jakie wątpliwości zdarzają się nam częściej: czy częściej mamy podejrzenie, że mówiący kłamie, czy że nie

rozumiemy, co mówiący twierdzi lub chce wyrazić?

K.4. Kompozycyjność języka polega na tym, że znaczenie zdań wyprowadza się ze znaczenia słów. Zdanie: „Ołówek ma 3 cale” ma inne znaczenie niż: „Ołówek ma 10 cm”, ponieważ „3 cale” znaczy co innego niż „10 cm”. Czy różnica bierze się ze znaczenia słów, czy z różnicy odległości?

K.5. Zdanie „Ja jestem wesoły” jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy mówiący jest wesoły. Takie zdanie stwierdza inny fakt w zależności od tego, kto je wypowiada. Czy w badaniu prawdziwości zdań powinniśmy zawsze usuwać wyrażenia okazjonalne? Co się wtedy stanie ze zdaniem: „Każdy żywy organizm potrzebuje wody”?

K.6. Zdaniu: „To jest mój dom” musi towarzyszyć odpowiedni gest wskazujący na dom lub jego zdjęcie. Czy tu okazjonalność powinniśmy usunąć przez podanie adresu? Czy wtedy mówimy to samo?

K.7. Co znaczą słowa? Czy liście na jakimś drzewie są zielone, jeśli jesienią pożółkły, ale ktoś je odświeżył zielonym sprayem? Kto określa warunki prawdziwości?

K.8. Czy zdanie: „Deszcz pada” znaczy: „Tu, gdzie teraz jesteśmy, z chmur spadają krople wody”, czy też znaczy: „Sposób, w jaki deszcz dociera z chmur na ziemię, jest spadaniem”? Czy warunki prawdziwości przy obu znaczeniach są te same?

K.9. Czy należy przyjąć minimalizm semantyczny, który odróżnia ograniczone znaczenie minimalne od bogatego sensu przekazywanego w kontekście wypowiedzi, ale uznaje, że tylko minimalne znaczenie podlega ścisłemu badaniu?

K.10. Czy należy przyjąć kontekstualizm, który uznaje, że pełny sens zdania ujawnia się w kontekście wypowiedzi i nie wolno go lekceważyć tylko dlatego, że jest trudny do ustalenia?

L. Nonfaktualizm

L.1. Bogdan Dziobkowski stawia tezę, że „odnaleziony” przez Saula Kripkego w późnych pismach Ludwiga Wittgensteina tzw. paradoks sceptyczny dotyczący pojęcia kierowania się regułą nie jest wymierzony w jakąś konkretną teorię semantyczną, lecz w samą możliwość filozoficznej refleksji nad

językiem. Czy filozof języka może skutecznie obronić się przed paradoksem?

L.2. Skąd wiem, że rozwijając ciąg: 2, 2, 2, 2, 2, 2 itd., za każdym razem wpisujemy „tę samą cyfrę”?

L.3. Na czym polega różnica między bezpośrednim i sceptycznym rozwiązaniem paradoksu sceptycznego?

L.4. Wskaż aprioryczne warunki, które powinien spełniać fakt rozstrzygający, jakie jest znaczenie symbolu „+”.

L.5. Dlaczego Bóg, zaglądając w nasze dusze, nie zobaczy, czego dotyczą znalezione tam myśli?

L.6. Czy reguła jest bytem abstrakcyjnym?

L.7. W jaki sposób w maszynie zawarte są jej przyszłe działania?

L.8. Czy istnieją nieintrospekcyjne stany mentalne?

L.9. Na czym polega manewr nazwany przez Kripkego „*odwróceniem* okresu warunkowego”? Jak oceniasz to filozoficzne narzędzie?

L.10. Jak kwietysta odpowie na sokratejskie pytanie: „Czym jest znaczenie?”.

FILOZOFIA UMYSŁU

M. Sztuczna inteligencja

M.1. Marcin Miłkowski podkreśla, że dla filozofii pojęcie sztucznej inteligencji okazało się czymś więcej niż użyteczną abstrakcją lub funkcją biologiczną. Umysł można traktować nie tylko jako wytwór ewolucji i kultury, lecz także jako „uniwersalną maszynę" do myślenia. Czy to podejście narzuca jakieś ograniczenia?

M.2. Co jest oznaką prawdziwej inteligencji? Umiejętność rozwiązywania trudnych problemów czy umiejętność błyskotliwego zachowania się w konwersacji? Co łatwiej zmierzyć?

M.3. Funkcjonalizm powstał w opozycji do teorii identyczności typów, według której typy własności umysłowych są tożsame z typami własności układu nerwowego. Kiedy Twoim zdaniem dwa urządzenia „myślą tak samo"? Gdy (1) stosują ten sam algorytm, gdy (2) podają te same rozwiązania dla postawionych zagadnień, gdy (3) popełniają te same błędy?

M.4. Niesłychanie trudno znaleźć przekonujące przykłady prawdziwie wielorakiej realizacji w psychologii. Żaba na pewno odczuwa ból. Ale czy odczuwa ból jak człowiek? Czy każdy

człowiek odczuwa ból tak samo? Jaką odpowiedź na te pytania powinien dać funkcjonalista?

M.5. Kiedy komputerowy model mózgu komara jest dostatecznie podobny do mózgu komara, by uznać oba za funkcjonalnie identyczne?

M.6. Frank Jackson powiada, że Maria wie wszystko, co można wiedzieć na temat kolorów, jeśli chodzi o fizyczne mechanizmy odbioru barw i budowy mózgu, lecz jednocześnie nie widziała nigdy czerwieni. Następnie pyta czytelnika: czy Maria dowie się czegoś nowego, jeśli pokaże się jej czerwonego pomidora? Jak odpowiadasz: dowie się czy nie?

M.7. Logicy promujący pewien typ sztucznej inteligencji tworzyli nieklasyczną logikę, zwaną niemonotoniczną, w której można uczynić założenie w rodzaju: „Wszystko pozostaje bez zmian, jeśli nie podano *explicite* inaczej”. Kurt Gödel udowodnił, że w systemach formalnych, równoważnych przynajmniej rachunkowi predykatów pierwszego rzędu z elementarną arytmetyką, istnieją nierozstrzygalne zdania, które są jednak prawdziwe. Czy oznacza to, że myślenie nie może zostać zmechanizowane?

Można więc wnioskować: „Jeśli Ćwirek jest ptakiem, to lata”, a następnie wycofać się z tego wniosku, jeśli okaże się, że Ćwirek jest nie tylko ptakiem, lecz także pingwinem (bo w przypadku pingwinów podano *explicite*, że nie latają). Czy to jest logika formalna, czy nieformalna?

M.8. John Searle proponuje eksperyment myślowy. W pewnym pokoju znajduje się człowiek, posługujący się podręcznikiem przekładu z języka chińskiego na angielski. Sam jednak w ogóle nie zna chińskiego. Przez otwór do pokoju – zwanego „Chińskim Pokojem” – dostaje karteczkę z napisem w języku chińskim. Korzystając z podręcznika, tworzy angielski przekład. Czy rozumie po chińsku?

M.9. David Chalmers podaje analogiczny argument: skoro przepisy na ciasta nie są fizyczne (są algorytmami), to ciasta nie są fizyczne. Gdzie tkwi błąd?

M.10. Modele w sztucznej inteligencji testuje się tylko pod kątem tego, czy rzeczywiście prowadzą do pożądanych rozwiązań (i czy robią to szybko i skutecznie). Pomija się, czy robią to realistycznie psychologicznie, a tym

bardziej neurobiologicznie. Na czym polega „realistyczność psychologiczna”?

N. Świadomość

N.1. Jacek Hołówka uważa, że stany pierwszoosobowe są nieredukowalne do stanów trzecioosobowych i teoria świadomości jest pod pewnym względem podobna do teorii ewolucji, bo nie istnieją żadne zewnętrzne argumenty potwierdzające jej trafność. Czy jest tym samym podobna też do teologii?

N.2. Co to są wprowadzone przez Kazimierza Ajdukiewicza definicje nominalne i realne?

N.3. Esencjalizm twierdzi, że pewne przedmioty mają trwałą tożsamość niezależnie od tego, czy została ona poznana, czy nie, i niezależnie od tego, jak się zmieniają ich cechy. Czy ostatni żyjący dinozaur miał własną, czy gatunkową esencję?

N.4. Jeśli chcemy uznać świadomość za rodzaj naturalny, to musimy znaleźć różnicę między jej przypadłościami i istotą. Jak wśród cech empirycznych można znaleźć cechy kategorialne?

N.5. Świadomość jest poznawalna tylko w perspektywie pierwszoosobowej. Dla neurofizjologicznych redukcjonistów świadomość zatem w ogóle nie istnieje, tylko jest kulturowo rozprzestrzenianą halucynacją. Czy są przekonani, że podtrzymując to twierdzenie, nie korzystają ze swojej świadomości?

N.6. Antyredukcjoniści uważają, że nikt nie wie, co to jest świadomość, zanim jej w sobie nie odkryje. Czy odkrycie polega na jej pierwszym zastosowaniu?

N.7. Na jakiej podstawie redukcjoniści przyjmują, że związki fizyczne są związkami koniecznymi?

N.8. Czy termometr ma stany intencjonalne?

N.9. Czy systematyczna nadinterpretacja materiału sensorycznego daje korzystne efekty, czy odwrotnie, czy tak i tak?

N.10. Świadomość nie tylko jest receptywną władzą poznawczą, lecz także działa przez wprowadzenie naddatków wyobrażeniowych. Czy może występować świadomość bez wyobraźni?

FILOZOFIA NAUKI

O. Realizm

O.1. Adam Grobler przyznaje, że nie sposób sporządzić kompletnej listy realizmów, istnieją bowiem najrozmaitsze klasy przedmiotów, wobec których można przyjąć nastawienie realistyczne lub antyrealistyczne. Czy to jakoś podważa Twoim zdaniem wiarygodność realizmu? A przez analogię – czy fakt, że nie można podać wyczerpującej listy rodzajów pojazdów, podważa ich użyteczność jako środków transportu?

O.2. Realizm naukowy jest najczęściej kombinacją dwóch tez: (1) zdania nauki w jej idealnym stadium końcowym są prawdziwe, czyli celem nauki jest ustalenie prawdy o świecie, (2) nauka odkrywa „umeblowanie świata”. Rozważ, jak można się pomylić w sprawie „umeblowania świata”. Po pierwsze, można przyjąć, że istnieje coś, co nie istnieje, np. cieplik. Po drugie, można odrzucić istnienie czegoś, co w istocie istnieje, np. latające wiewiórki. Ale czy można się pomylić przez uznanie, że jakieś przedmioty istnieją, ale są nierealne? Na przykład tęsknota, duma, pokój, nienawiść? Czy zgadzasz się, że przypisanie realności nie jest

stwierdzeniem faktu, tylko nadaniem całej klasie faktów pewnej interpretacji? Czy jest to interpretacja sposobu istnienia świata, czy sposobu rozumienia tego, co nauka mówi o świecie?

O.3. *No miracle argument* mówi: gdyby teorie naukowe (nie nauka, nauka składa się nie tylko ze zdań, lecz także z procedur, metod, a te nie mogą być prawdziwe ani fałszywe) nie były w przybliżeniu (żaden filozof o zdrowych zmysłach nie twierdzi, że teorie są „dosłownie" prawdziwe) prawdziwe, to sukces nauki trzeba by było uznać za cud. Dlaczego jest to silny argument? Dlatego, że nie wierzymy w naukowe cuda, czy dlatego, że cuda wyjaśnień nie mają?

O.4. Przeciwko realizmowi naukowemu wysuwa się argument semantyczny: pojęcie prawdy jest z gruntu niejasne. A zupełnie niejasne jest pojęcie prawdy przybliżonej. Jak teoria może przybliżać się do lub oddalać od opisywanego stanu rzeczy? A nadto, jeśli nie znamy prawdy, to nie możemy wiedzieć, jak daleko jesteśmy od prawdy w jej przybliżeniach, prawda?

O.5. Przeciwko realizmowi naukowemu wysuwa się argument empirystyczny: realistyczne

pojmowanie teoretycznych (nieobserwowalnych) przedmiotów nauki jest, z punktu widzenia empiryzmu, nieuzasadnione. Jak można ustalić, czy liczby istnieją realnie? Czy można, analogicznie, kwestionować istnienie punktów czasoprzestrzennych?

O.6. Przeciwko realizmowi naukowemu wysuwa się argument pragmatyczny: wyjaśnianie, w odróżnieniu od przewidywania, nie jest celem nauki, a jedynie jej produktem ubocznym. Przewidywania są potwierdzane faktami, wyjaśnienia nic do potwierdzeń nie dodają. Czy potwierdzalność przewidywań jest wystarczającym dowodem realizmu?

O.7. Przeciwko realizmowi naukowemu wysuwa się argument historyczny: w przeszłości różne teorie, z dzisiejszego punktu widzenia fałszywe, odnosiły sukcesy. Czy mamy prawo sądzić, że obecnie najlepsze teorie naukowe w przyszłości nie zostaną podważone? Co myślisz o argumencie: „Niepodważalne są dogmaty wiary, natomiast twierdzenia nauki są z definicji i zawsze pozostaną podważalne”? Czy zgadzasz się, że podważalne jest to, co może być, ale nie musi być podważone?

O.8. Realizmowi naukowemu przeciwstawia się konstruktywizm społeczny, czyli pogląd, że ontologia teorii naukowych, podobnie jak ich treść, jest konstrukcją społeczności uczonych. Zatem realiści tworzą realistyczną naukę, a antyrealiści – antyrealistyczną. Czy jeśli wybór stanowiska zależy od decyzji, to to dowodzi, że antyrealiści mają rację?

O.9. Co jest konstruktem społecznym: kwarki jako obiekty fizyczne czy idea kwarków?

O.10. Hilary Putnam głosi tezę o względności pojęciowej. Zgodnie z nią nie ma nic takiego, jak opis świata niezależny od wyboru układu pojęć czy neutralny względem niego. Świat jest realny tylko w obrębie teorii, która dopuszcza istnienie realnego świata. Czy to znaczy, że antyrealizm ma rację? (Por. O.8).

P. Instrumentalizm

P.1. Wojciech Sady przeciwstawia oszałamiającym zastosowaniom odkryć naukowych skargę filozofów, że nauka odbiera nam sens życia, sprowadzając je do wyścigu szczurów. Jednocześnie filozofowie odmawiają poglądom naukowym prawa do miana „prawdziwych” w klasycznym tego

słowa znaczeniu. Co to przeciwstawienie sugeruje? Kompleksy filozofów, ich tradycjonalizm, ich większą dociekliwość?

P.2. Naukowe style myślenia polegają – zwłaszcza w przypadku fizyki – na formułowaniu praw przyrody, które określają niezmienne związki między wartościami zmiennych występujących w tych prawach. Co to znaczy?

P.3. Każdemu etapowi rozwoju fizycznego formalizmu odpowiada pewna ontologia, która określa niewidoczny, ale niezmienny porządek świata. Czy ten porządek powstaje przez postulowanie istnienia nieobserwowanych bezpośrednio przedmiotów, takich jak „nieważniki”?

P.4. Jakie argumenty można podać za twierdzeniem, że byty postulowane przez teorie są bardziej realne niż to, co jawi się naszym zmysłom?

P.5. Czy pragmatycznemu pojęciu prawdy: „Prawda jest tym, co korzystne w sferze naszych czynów” można nadać interpretację realistyczną?

P.6. Według Johna Deweya instrumentalizm podkreśla, że „racjonalne idee mają konsekwencje w działaniu, rozum

z konieczności pełni funkcję konstruktywną”. Przyjmij tę definicję i odpowiedz na pytanie: „Czy jeśli rozum ma funkcję twórczą, to jego wytwory mogą być realne?”.

P.7. Sady pyta: „Jakie, z punktu widzenia współczesnej nauki, ciało znajduje się w centrum świata?” I odpowiada: „Żadne!”. Dlaczego?

P.8. Paul Feyerabend napisał: „Stanowisko realistyczne zachęca do badań i pobudza do rozwoju, podczas gdy instrumentalizm […] prowadzi do dogmatycznego skostnienia”. Czy to jest argument sformułowany w duchu realizmu, czy instrumentalizmu?

P.9. Na pytanie, czym naprawdę jest światło i czym naprawdę są elektron, proton, cały atom, a nawet duże cząstki (dziś uzyskujemy dyfrakcyjne obrazy strumieni cząstek składających się z kilkudziesięciu atomów), współczesny fizyk w ogóle nie odpowie. Czy to spostrzeżenie przemawia przeciw realizmowi?

P.10. Sady pisze: „Historia fizyki ostatnich czterech stuleci, a także stan mechaniki kwantowej trwający od czasów narodzin tej teorii do dziś, nie pozwalają nam być realistami naukowymi w odniesieniu do

ontologii związanej z dowolną teorią fundamentalną”. Jest zarazem zdania, że fragmenty rzeczywistości mogą podtrzymywać używanie pojęcia prawdy w sensie realistycznym. Jak to stanowisko jest podobne do realizmu wewnętrznego Putnama? (Por. O.10).

FILOZOFIA POLITYKI

Q. Konserwatyzm

Q.1. Damian Leszczyński widzi dwie charakterystyczne cechy konserwatyzmu. Jest to nastawienie (1) uznające istnienie różnych rodzajów ludzkiej wiedzy i (2) takie, dla którego wiedza i racjonalność mają jedynie ograniczoną ważność. Czy konserwatyzm wyżej ceni naukę, czy filozofię?

Q.2. Aspekt metafizyczny konserwatyzmu ujawnia się w przekonaniu, że jednostka nie jest sama sobie absolutem. Ważna jest kultura, tradycja, mądrość ludowa, świadomość zbiorowa, kolektywna intencjonalność. Jak to wpływa na jednostkę żyjącą na styku dwóch kultur?

Q.3. W jakim sensie Montaigne był chrześcijańsko-stoickim etykiem?

Q.4. Ziemska eschatologia konserwatyzmu zostaje ograniczona do minimum: *nihil novi sub sole*. Konserwatyści są sceptykami czy pesymistami?

Q.5. Co uzasadnia przekonanie, że osoba jest bytem ukształtowanym przez świat (społeczność, epokę itp.), a zarazem bytem przekraczającym ten świat i – być może – predestynowanym do czegoś więcej niż tylko naturalne zwierzęce życie i zwierzęca śmierć?

Q.6. Konserwatywne podejście odrzuca możliwość stworzenia projektu idealnego społeczeństwa czy idealnego państwa, który następnie można by wprowadzać w życie za pomocą narzędzi politycznych. Czy istnieją konserwatywni rewolucjoniści?

Q.7. Wartości w świecie społecznym nie mogą zostać ugruntowane w obrębie tego świata i za pomocą takich narzędzi, którymi działa się w świecie. Konserwatyzm to nie tylko opowiedzenie się po stronie *ancien régime*'u, lecz przede wszystkim opowiedzenie się po stronie *ancienne foi*. Czy konserwatyzm musi być zawsze religijny?

Q.8. Najpoważniejsze różnice między socjalizmem i konserwatyzmem można ukazać za pomocą haseł: kolektywizm *vs*. personalizm, egalitaryzm *vs*. hierarchia, centralizm *vs*. pluralizm, materializm *vs*. spirytualizm, sprawiedliwość społeczna *vs*. „klasyczna" czy „normalna" sprawiedliwość. Czy istnieje konserwatywny socjalizm?

Q.9. Liberalizm na pierwszym miejscu stawia wolność i własność, a więc wartości, które konserwatysta uważa – podobnie jak równość – za drugorzędne, a dążenie do ich pełnego urzeczywistnienia za utopijne. Czy dlatego człowiek w młodości jest liberałem, a później konserwatystą?

Q.10. Nowoczesność ma to do siebie, że premiuje to, co powszechne i masowe; tkwienie w niszy na własne życzenie jest głęboko nienowoczesne. Czy konserwatyści są idealistami? W jakim sensie?

R. Liberalizm

R.1. Andrzej Szahaj opowiada się za poglądem, że liberalizm wspierał kształtowanie się rynku kapitalistycznego w interesie ludzi, którzy dysponują czymś na wymianę, a tym samym

podważa normy społeczeństwa bazującego na obyczaju i statusie. Jak to wiąże się z metaforami: „niewidzialnej ręki rynku” oraz „państwa jako nocnego stróża kapitału”?

R.2. Liberalizm ma dwie wersje: atomistyczną i komunitarystyczną. Czy w obu wersjach jednostka jest w równym stopniu swobodna?

R.3. Czy liberalizm faworyzuje wspólnotę samotników?

R.4. Prawie wszystkie odmiany liberalizmu (oprócz wariantu przyjmowanego przez Thomasa Hobbesa) hołdują optymizmowi antropologicznemu, czyli przekonaniu, że człowiek jest z natury dobry. Czy w liberalizmie pielęgnowanie życzliwości jest zbędne, czy szkodliwe dla systemu?

R.5. Autonomia to zdolność samodzielnego podejmowania wyborów życiowych na podstawie własnych przekonań i pragnień. Czy istnieją ludzie odbierający swą wolność jako trudne do udźwignięcia obciążenie?

R.6. Co było największym historycznym zwycięstwem liberalizmu? Obalenie monarchii, uwolnienie jednostki od zależności feudalnych w Europie czy od niewolnictwa w Stanach Zjednoczonych i Brazylii?

R.7. Czy liberalny kapitalizm w wersji najbardziej konsekwentnej staje się społecznym darwinizmem w stylu Herberta Spencera?

R.8. Czy filozofia Johna Rawlsa, który zaleca system najlepiej służący tym, którzy są ekonomicznie najsłabsi, jest jeszcze jakąś wersją liberalizmu? W jakim sensie?

R.9. Isaiah Berlin rozróżnił wolność negatywną i wolność pozytywną. Czy to prawda, że wolność negatywna nic nie kosztuje, a pozytywna jest droga?

R.10. John Locke w *Liście o tolerancji* domagał się tolerancji dla wyznawców odmiennych doktryn religijnych. Czy w liberalizmie wolność religijna rozciąga się na działania misyjne?

FILOZOFIA SPOŁECZNA

S. Komunitaryzm

S.1. Adam Chmielewski znajduje zalążki idei komunitarnych w Nowym Testamencie, chrześcijańskim ruchu monastycznym oraz katolickim ruchu robotniczym, w teoriach filozofów i socjologów, m.in.

Émile’a Durkheima i Ferdinanda Tönniesa. Czy czujesz się członkiem jakiejś wspólnoty? Jakiej?

S.2. Wiodącą tezą ruchu komunitarnego jest antyindywidualizm. W opozycji do uniwersalizmu komunitarianie głoszą partykularyzm. Czy komunitaryzm to kompromis?

S.3. Chmielewski uważa, że komunitaryzm to patriotyzm i tradycjonalizm bez nacjonalizmu i fascynacji zmistyfikowanym obrazem archaicznego społeczeństwa. Czy to zakłada definicyjnie ograniczoną fascynację ojczyzną i tradycją?

S.4. Na jakiej podstawie komunitarysta odrzuca ideę umowy społecznej, ideę uniwersalizmu liberalnego lub konserwatywnego oraz ideę ponadkulturowej etyki? (Por. S.10).

S.5. Uniwersalizm jest ślepy na odmienne tożsamości jednostek ludzkich. Na przykład John Rawls zakłada, że racjonalne jednostki będą wybierać jednomyślnie i nie potrzebują kompromisów. Czy to znaczy, że są emocjonalnie identyczne?

S.6. W odróżnieniu od uniwersalistów komunitaryści przyjmują dialogiczność i agonistyczność. Sądzą, że w sporze

i rozmowie kształtuje się świadomość i racjonalność. Czy tak jest?

S.7. Czy w warunkach pełnej swobody myślenia myślimy sprawniej, czy mniej sprawnie?

S.8. Czy człowiek jest powiązany w przygodny sposób ze swymi pragnieniami i może je łatwo zmienić? A gdy nie może, to dlaczego?

S.9. „Narracyjna koncepcja osobowości" zakłada, że nasza tożsamość jest silnie określona przez naszą opowieść biograficzną na swój własny temat. Co osiągamy, manipulując swoją biografią? Nową tożsamość? Nową postawę polityczną lub moralną?

S.10. Charles Taylor wprowadza trzy „osie" orientujące refleksję moralną: (1) rozumienie wartości i godności innych ludzi, (2) ogólna koncepcja dobra i wszechstronnego życia, (3) poczucie własnej godności i cech zasługujących na szacunek u innych. Czy to jest pluralizm polityczny, czy moralny?

T. Indywidualizm

T.1. Magdalena Środa pisze za Michaelem Oakeshottem, że w ciągu ostatnich pięciuset lat indywidualizm zyskał sobie status teorii etycznej, metafizycznej i politycznej.

Zakorzenił się w sztuce, w religii, w przemyśle i w handlu. A wcześniej panował kolektywizm?

T.2. Alexis de Tocqueville uważał, że indywidualizm sprzyja spokojowi i umiarkowaniu, skłania obywateli, by się izolowali od zbiorowości i trzymali na uboczu wraz z rodzinami i przyjaciółmi. Czy to jest podstawa demokracji, czy egoizmu, czy jednego i drugiego? Czy ideałem jest życie w bloku z wielkiej płyty: wszyscy są koło siebie i nikt nikogo nie zna?

T.3. Środa odróżnia indywidualizm różnicy od indywidualizmu równości. Pierwszy ma charakter elitarny i umieszcza jednostkę poza (ponad, obok) wspólnotą – tak jest np. w filozofii Fryderyka Nietzschego. Drugi jest egalitarny i traktuje jednostki „w sposób kancelaryjny", postulując ich równe uprawnienia – tak jest np. u Ronalda Dworkina. Czy ich ideałami są – odpowiednio – zadziorny nonkonformista i wycofany narcyz?

T.4. Dla filozofii egzystencjalnej, psychoanalitycznej, fenomenologicznej i personalistycznej „ja" jest projektem. Kto ten projekt realizuje i jak to robi?

T.5. Jak pisze Charles Taylor, by być sobą, musimy być „uznani” w pewnych rolach i czynnościach. Czy to znaczy, że projektowanie swego „ja” na własnych warunkach jest ułudą?

T.6. Indywidualizm zakotwiczony jest w wartościach i normach odnoszących się w pierwszym rzędzie do jednostki. Czy istnieją wspólnoty indywidualistów?

T.7. Indywidualizm wzmacnia upodobanie do ekscentryczności. Po co?

T.8. Czy indywidualizm jest osobną teorią, czy raczej modyfikacją innych teorii: liberalizmu, konserwatyzmu, komunitaryzmu?

T.9. Kiedy każdy jest najlepszym sędzią w swoich własnych sprawach?

T.10. Czy istnieje ogólne prawo do wolności, czy tylko szczegółowe uprawnienia do szczegółowych wolności?

FILOZOFIA RELIGII

U. Objawienie

U.1. Jan Krokos wyróżnia teologię jako naukę, „która wyrasta z serca danej religii, z jej wnętrza i […] jest predestynowana do

możliwie pełnego ujęcia objawienia jako właściwego danej religii". Czy przez naukę rozumie się tu teorię, czy nauczanie?

U.2. Co to jest teologia naturalna?

U.3. Krokos pisze, że Bóg objawia się przez świat stworzony. Kiedy widzimy Boga w świecie? Czemu jedni widzą, a inni nie widzą?

U.4. Jaki jest sens twierdzenia, że pełne objawienie dokonało się w Jezusie Chrystusie? Jezus najlepiej objawił istotę Stwórcy? Przekonał o czymś, czego nie da się ująć w słowach? Swym życiem dał wzór losu chrześcijanina?

U.5. Prawosławie nieomylność w wierze przypisuje wszystkim biskupom i wiernym. Kościół anglikański uznaje, że nieomylność jest udziałem wspólnoty kościelnej. Protestantyzm za jedyny nośnik Bożego objawienia uznaje Pismo Święte. Katolicyzm wyróżnia Pismo i tradycję Kościoła przeciw innowiercom. Dlaczego nieomylność jest tak ważna w religii?

U.6. Co odróżnia religie teocentryczne od kosmocentrycznych?

U.7. Krokos pisze, że ostatecznym celem objawienia jest odsłonięcie się Absolutu przed człowiekiem. Zatem objawienie nie jest trwałą

i niezmienną manifestacją Boga lub Absolutu, tylko sposobem komunikowania się przez Nich z ludźmi. Bertrand Russell pytał, czemu wybrany sposób porozumiewania się nie jest jaśniejszy. Właśnie – czemu nie widzimy Boga w krzewie gorejącym?

U.8. Krokos zauważa, że ob-jawienie pojęte w najszerszym sensie jest poznawczym od-słonięciem się przedmiotu poznawanego. W sensie węższym jest od-słonięciem tego, co jest przesłonione przez fenomen (przez to, co dane w określony sposób). Czy zatem objawienie umacnia realizm ontologiczny przeciw fenomenalizmowi?

U.9. Co uzasadnia tezę, że religijne pojmowanie objawienia jest mocno zakorzenione w naturze ludzkiego poznania?

U.10. Racją przemawiającą za możliwością nadprzyrodzonego objawienia się Boga człowiekowi jest poznanie go jako osoby, a zatem jako bytu rozumnego i wolnego. Co w odniesieniu do Boga znaczą określenia „rozumny” i „wolny”? Czy to metafora?

V. Doświadczenie religijne

V.1. Piotr Gutowski i Marcin Iwanicki piszą, że doświadczenie religijne może być czysto subiektywnym odczuciem, na podstawie którego wnioskuje się o istnieniu Boga. Czy przekonania religijne mogą stanowić wiedzę prywatną?

V.2. Należy odróżnić percepcję Boga (bezpośrednią lub pośrednią) od wnioskowania o jego istnieniu lub działaniu (na podstawie czysto subiektywnego odczucia lub percepcji czegoś innego). Czy to miał na myśli Blaise Pascal, mówiąc o prawdach serca i prawdach rozumu?

V.3. Gutowski i Iwanicki piszą, że przyjęcie możliwości poznania zmysłowego Boga wskazuje, że doświadczenie religijne nie wymaga z konieczności istnienia specjalnej władzy niezmysłowego poznania czy „zmysłów duchowych". Czy istnienie „zmysłów duchowych" podlega badaniu?

V.4. Przedmiotem doświadczenia religijnego, zwłaszcza mistycznego, jest w pewnym sensie ujęcie całości albo relacji części do całości. Czy jest to holizm religijny, np. w stylu W.V.O. Quine'a?

V.5. Przez doświadczenia religijne – takie jak miał Mojżesz na górze Synaj czy Szaweł

w drodze do Damaszku – można rozumieć doświadczenie obecności kogoś potężnego i przyjaźnie do nas usposobionego. Czy to jest jednocześnie jedyny istotny sens objawienia?

V.6. Przedmiot doświadczeń mistycznych jest opisywany za pomocą porównań, metafor i paradoksów, a dzieła mistyków (niekiedy wielotomowe) nie są dla nas całkowicie niezrozumiałe. Czy jest brakiem szacunku dla mistyka interesować się jego przeżyciami, ale wątpić w ich przedmiotową prawdziwość?

V.7. Czasem w ostatniej fazie doświadczenia mistycznego podmiot chwilowo traci świadomość siebie i Boga. Czy wtedy – słusznie pytają Autorzy – takie doświadczenie może zachować swój charakter osobistego doświadczenia jedności z Bogiem, a nie doświadczenia jakiejś niezróżnicowanej jedności? Kto może odpowiedzieć na to pytanie?

V.8. Alvin Plantinga twierdzi, że powodem dominacji ewidencjalizmu w filozofii nowożytnej było przyjęcie poglądu, że przekonanie jest racjonalne tylko wtedy, gdy należy do jednej z dwóch klas: jest aksjomatem lub daje się wyprowadzić z aksjomatów. Czy argumenty na rzecz

ateizmu odwołują się do słabego uzasadnienia empirycznego przekonań religijnych, czy do błędów formalnych popełnianych przez wierzących (jak chce Plantinga)?

V.9. William Alston twierdzi, że krytycy teizmu stawiają jego zwolennikom zarzut błędnego koła, nieuniwersalności i braku intersubiektywnych testów. Wiedza naukowa też popełnia takie błędy. Czy w równym stopniu?

V.10. Analityczny zwrot w filozofii religii polega na przyjęciu, że doświadczenia religijne mogą stanowić bezpośrednią, a nawet wystarczającą podstawę dla racjonalnych przekonań. Pozostaje jednak pytanie, czy mogą stanowić wystarczającą podstawę dla przekonań o świecie. Na czym polega różnica?

Pytania tu postawione służą lepszemu zrozumieniu problemów filozoficznych, a nie ich rozwiązaniu. Uzyskanie tego pierwszego efektu jest też pewnym osiągnięciem poznawczym. Filozofia może być jasna, ciekawa oraz inspirująca, nawet jeśli nie ogłasza niepodważalnych ustaleń.

Jacek Hołówka, Bogdan Dziobkowski

Jan Woleński
NATURALIZM

Renata Ziemińska
SCEPTYCYZM

EPISTEMOLOGIA

Jan Woleński

NATURALIZM[1]

S ł o w a k l u c z o w e: *redukcja, transcendentalizm, teza Hume'a, ogólniony kwadrat logiczny, błąd naturalistyczny*

Wstęp

Naturalizm zdobywa sobie coraz większe znaczenie we współczesnej filozofii. Naturalizm – tj. pogląd odrzucający istnienie bytów transcendentnych, np. Boga, rzeczy samych w sobie w sensie Kanta i ponadempirycznych rodzajów poznania, np. apriorycznej intuicji w sensie Kartezjusza – w konsekwencji powiada, że każde prawdziwe stwierdzenie jest konstatacją na temat natury. Jest kilka przyczyn tego stanu rzeczy. Po pierwsze, naturalizm doby obecnej jest kontynuacją określonej tradycji filozoficznej. Po drugie, naturalizm (razem z antynaturalizmem, czyli jego przeciwieństwem) niejako konsumuje tradycyjne

opozycje filozoficzne, np. materializm/idealizm czy empiryzm/racjonalizm, a ponadto dostarcza nowych interpretacji tradycyjnych poglądów. Po trzecie, naturalizm jest obecny nie tylko w tradycyjnie podstawowych działach filozofii, tj. ontologii (metafizyce), epistemologii (w szczególności program epistemologii znaturalizowanej) i aksjologii, lecz także problemach należących do tzw. filozofii czegoś, np. filozofii matematyki i logiki, filozofii umysłu, filozofii języka, filozofii religii, filozofii Boga itd. Po czwarte, spór naturalizmu z antynaturalizmem dostarcza interesujących argumentów filozoficznych, które dobrze odsłaniają naturę filozoficznego sporu, przy czym, z uwagi na koncepcję błędu naturalistycznego przedstawioną przez George'a E. Moore'a, szczególnie ważny jest spór dotyczący natury wartości i sposobu ich definiowania (będzie o tym mowa później). Okazuje się przy tym, że kontrowersję zarysowaną przez Moore'a można uogólnić za pomocą precyzyjnego aparatu formalnologicznego. Rozdział ten jest poświęcony przede wszystkim epistemologii, ale także dotyka innych zagadnień filozoficznych. Przedstawia nie tylko blaski naturalizmu, lecz

także i jego trudności. Niemniej jednak broni naturalizmu argumentując, że antynaturalista proponuje bardzo mocne argumenty, które są na ogół znacznie bardziej wątpliwe od sugestii przedkładanych przez naturalistów. Równocześnie zaznaczam, że wiele kwestii pozostawiam otwartych, np. naturalistyczną interpretację logiki i matematyki (szersze omówienie rozmaitych kwestii związanych z naturalizmem znajdzie się u Woleńskiego – praca w przygotowaniu).

1. Ogólne uwagi o naturalizmie

Naturalizm jest obecnie jedną z najbardziej dyskutowanych koncepcji filozoficznych. Jest obecny we wszystkich trzech klasycznych działach filozofii, mianowicie ontologii, epistemologii i aksjologii. W samej rzeczy, naturalizm często konsumuje tradycyjne główne orientacje filozoficzne, np. materializm i empiryzm są jego szczególnymi wariantami. Od czasów Moore'a krytyka i obrona naturalizmu stały się centralnym problemem aksjologii, w szczególności metaetyki. W samej rzeczy, opozycja naturalizm/antynaturalizm stała się

bodaj podstawowa we współczesnej myśli filozoficznej. Gdy naturalista proponuje interpretację jakiegoś problemu według swoich preferencji, antynaturalista od razu zarzuca mu tzw. błąd naturalistyczny. Dotyczy to zarówno kwestii ogólnych, np. krytyki empiryzmu przez racjonalistów czy materializmu przez filozofów, którzy podpadają pod tradycyjne rozumienie idealizmu w ontologii, jak i problemów szczegółowych. Te bardziej konkretne ilustracje są następujące (lista jest oczywiście niepełna i łatwo może być uzupełniona): przyczynowa teoria percepcji (podobnie: (a) przyczynowa teoria znaczenia) *vs*. intencjonalna teoria percepcji (znaczenia); (b) behawioryzm *vs*. mentalizm; (c) zjawiska fizyczne *vs*. zjawiska psychiczne; (d) psychologizm *vs*. antypsychologizm; (e) zjawisko *vs*. istota; (f) informacja fizyczna *vs*. informacja semantyczna; (g) składnia *vs*. semantyka; (h) indywidua *vs*. własności (uniwersalia) lub inaczej: nominalizm *vs*. realizm pojęciowy; (i) przyroda *vs*. kultura; (j) czynności *vs*. wytwory (psychofizyczne); (k) fakty *vs*. normy i wartości; (l) przyczyny *vs*. cele; (m) świat *vs*. Bóg; (n) ilość *vs*. jakość.

Sekwencja {pierwsze elementy w parach (i) – (n), tj. przyczynowa teoria percepcji,

behawioryzm, zjawiska fizyczne, psychologizm, zjawisko, informacja fizyczna, składnia, indiwidua (nominalizm), przyroda, czynności, fakty, przyczyny, świat, ilość (cechy kwantytatywne)} ma wyraźne zabarwienie naturalistyczne, natomiast grupa {drugie elementy w parach (a) – (n), tj. intencjonalna teoria percepcji, mentalizm, zjawiska psychiczne, antypsychologizm, istota, informacja semantyczna, semantyka, własności (realizm pojęciowy), kultura, wytwory psychofizyczne, normy i wartości, cele, Bóg, jakość (cechy kwalitatywne)} dostarcza oręża antynaturalizmowi. W ogólności, naturalista albo odrzuca owe antynaturalistyczne kategorie, albo stara się je znaturalizować (por. np. Addis 1989; Lyons 1995; Woleński 2015 dla problemu naturalizacji intencjonalności). Strategia antynaturalisty polega na okazaniu wspomnianego błędu naturalistycznego i jest często wspomagana argumentacją, że obiekty denotowane przez pojęcia uznane za fundamentalne dla antynaturalizmu transcendują to, co jest przyjmowane przez naturalistów jako ostateczne, np. normy transcendują fakty, kultura transcenduje przyrodę, Bóg – świat itd. W konsekwencji

antynaturalizm bardzo często (chociaż nie zawsze) prowadzi do jakiejś wersji filozofii transcendentalnej (por. Smith, Sullivan 2013). Fenomenologia Edmunda Husserla jest bodaj przykładem kanonicznym (ze względu na intuicję jako środek poznania i koncepcję „ja" transcendentalnego), aczkolwiek notujemy także próby jej naturalizacji (por. Pihilström 2003; Smith, Sullivan 2013). Henri Bergson był innym antynaturalistą, gdyż zaprzeczał uniwersalności poznania empirycznego jako analitycznego. Tak czy inaczej, kontrowersja naturalizm/antynaturalizm zaznacza się w każdej ze szczegółowych subdyscyplin filozoficznych, np. w filozofii umysłu, filozofii języka, filozofii percepcji, semantyce, filozofii nauki czy podstawach humanistyki. Dla porządku trzeba dodać, że mianem naturalizmu określa się również prąd literacki reprezentowany np. przez Emila Zolę, uważany (u nas np. przez Henryka Sienkiewicza) za skrajny realizm proponujący tzw. powieść fizjologiczną, tj. koncentrującą się na cielesnych zachowaniach bohaterów. Naturalizm w tym rozumieniu był przeciwstawiany literaturze romantycznej biorącej pod uwagę psychikę, wartości i czynniki idealne. Naturalizm literacki

(czy ogólniej w sztuce) nie będzie dalej uwzględniany.

Ogólne określenie naturalizmu nie jest proste. Sam termin „naturalizm” (dokładniej: jego odpowiedniki w rozmaitych językach) pojawił się w XVII wieku jako oznaczający każdą doktrynę uznającą, że natura jest ostateczną podstawą i zasadą wszelkich procesów przyrodniczych i kulturowych. Został utworzony od łacińskiego słowa „natura”, nader wieloznacznego już w filozofii średniowiecznej, podobnie zresztą jak jego grecki odpowiednik, tj. termin *physis* (por. Goclenius 1513/1964, s. 739–747, hasła: Natura, Naturalitas, Naturale; Gawlick 1984; Gordon, Dembski 2011; Kolmer, Honnefelder, Siep, Kallhoff 2011) na temat znaczeń terminu „natura” i historii pojęcia przezeń wyrażanego). Wilhelm T. Krug (Krug 1833, t. 3, s. 17) wyróżnił trzy znaczenia terminu „naturalizm”: (a) przyrodniczy (studiowanie przyrody drogą doświadczenia; stąd filozofia naturalna jako przyrodoznawstwo, a to rozumienie jest nadal popularne w Wielkiej Brytanii); (b) w zakresie pewnych umiejętności takich jak szermierka czy taniec (z tego wziął się naturalizm w sztuce); (c) w sensie moralno-religijnym (stąd prawo naturalne przeciwstawiane prawu

pozytywnemu; termin „prawo natury jest dwuznaczny, w jednym sensie oznacza prawo przyrody a w innym prawo naturalne w rozumieniu normatywnym). A oto współczesne ujęcie (Danto 1967, s. 448):

> Naturalizm jest odmianą monizmu filozoficznego, według którego wszystko, co istnieje czy zdarza się, jest *naturalne* w sensie bytu podlegającemu wyjaśnieniu za pomocą metod paradygmatycznie egzemplifikowanych, stosowanych w naukach przyrodniczych […] naturalizm jest definiowany na zasadzie kontrastu jako odrzucający pogląd, że istnieją bądź mogą istnieć obiekty, które znajdują się poza zasięgiem naukowego wyjaśniania. Ponadto naturalizm pozostaje ontologicznie neutralny, tj. nie określa jakie specyficzne rodzaje obiektów istnieją i w jakiej ilości.

Kontrastywny charakter powyższej charakterystyki jest bezsporny i stanowi ilustrację ważnego punkt metafilozoficznego, mianowicie że charakterystyka dowolnej kategorii lub orientacji filozoficznej wymaga (z reguły lub nawet zawsze) odwołania się do ich opozycji.

Mimo rozmaitych różnic łatwo zauważyć wspólny rdzeń w podanych wcześniej

charakterystykach filozofii naturalistycznej. Naturalizm w powyższym rozumieniu jest zarówno doktryną ontologiczną (to, co istnieje należy do natury i tylko do niej) oraz epistemologiczną czy też metodologiczną (metodą badawczą, tj. poznawczą jest przyrodnicza metoda naukowa). Do tego trzeba jeszcze dodać wspomniany już naturalizm w etyce (por. Tulibacki 1998) i w prawoznawstwie (por. podrozdz. 3). W obrębie tego ostatniego należy odróżnić naturalizm metaetyczny (także prawoznawczy) i naturalizm normatywny polegający na formułowaniu norm, określanych jako prawno-naturalne. W tym punkcie trzeba jednak uczynić istotne zastrzeżenie. Owe normy prawno-naturalne mogą być rozumiane jako oktrojowane przez byt nadprzyrodzony, np. Boga, lub też powstałe w ramach świata naturalnego. Tylko w tym drugim przypadku można mówić o naturalistycznej etyce normatywnej.

W ogólności, według naturalizmu, niezależnie jakiego, każde prawdziwe stwierdzenie o świecie jest prawdą o naturze (Audi 1996). To stwierdzenie ma dwie współrzędne, mianowicie ontologiczną (świat) i epistemologiczną (prawda o świecie). Te dwa komponenty trudno od siebie

oddzielić. Wprawdzie filozofowie od zawsze deliberują, czym jest *philosophia prima*: ontologią, jak chcieli scholastycy, czy epistemologią, jak mniemał Kartezjusz, praktyka pokazuje jednak, że każdy (lub, rzec ujmując ostrożniej, niemal każdy) problem filozoficzny i jego proponowane rozwiązanie, tak jak to wyglądało w historycznie danej praktyce uprawiania filozofii, zawierają zarówno elementy ontologiczne, jak i epistemologiczne, a także aksjologiczne, o ile dany myśliciel decyduje się na ich poruszenie (wiadomo, że wielu myślicieli uważało, że etyka stanowi *prote filosofia*). Rozdział ten został przeznaczony do działu „Epistemologia". Stosownie do tego skoncentruję się, w części systematycznej, następującej po uwagach historycznych (podrozdz. 2) na naturalizmie epistemologicznym, zwłaszcza na statusie epistemologii (teorii poznania) w świetle propozycji jej naturalizacji i krytyki tych przedsięwzięć przez antynaturalistów.

Podsumowując, naturalizm, podobnie jak każdy inny pogląd filozoficzny, ma bardzo różne postacie. Pewnej orientacji dostarcza wykaz szczegółowych opozycji rozpatrywanych z punktu widzenia naturalizmu

i antynaturalizmu. Wielość postaci naturalizmu utrudnia ogólną charakterystykę naturalizmu jako poglądu filozoficznego.

2. Krótka historia naturalizmu

Podane opisy naturalizmu (z ostatnim włącznie) nie są bynajmniej jednoznaczne. To nie powinno specjalnie dziwić, zważywszy, że mamy tutaj do czynienia z bardzo ogólną kategorią filozoficzną, w dodatku o krótkim okresie jej funkcjonowania, przynajmniej w porównaniu z wiekiem innych wymienionych wcześniej (materializm, idealizm, empiryzm, racjonalizm itd.). Dodatkowych informacji na temat tego, czym był i jest (lub ewentualnie może być) naturalizm, dostarcza analiza historyczna[2]. Nie należy sobie zbyt wiele po niej obiecywać, o ile cel odwołania się do materiału historycznego byłby określony jako ostateczne (czy też nawet w miarę dokładne) doprecyzowanie pojęcia naturalizmu. To wydaje się po prostu niemożliwe, podobnie jak w wypadku innych ogólnych kategorii filozoficznych. Jednocześnie historia naturalizmu ukazuje rozmaite jego strony i przemiany oraz powody, dla których tak się działo. To zaś

pozwala uchwycić, co pozostawało z danej wersji naturalizmu, a co zostało potem odrzucone czy też poniechane i dlaczego tak się stało. Niemniej jednak, moje uwagi historyczne są, siłą rzeczy, bardzo selektywne i skrótowe. Przyjmuję następujące założenia. Po pierwsze, bardzo fragmentarycznie dotykam doktryn prawno-naturalnych. Po drugie, zwracam uwagę tylko na takie poglądy, które nie wymagają zbytnich zabiegów interpretacyjnych dotyczących tego, czy należą do naturalizmu, czy też nie. Tak jest np. z Sokratesem, Lockiem, Berkeleyem czy Brentaną, których dalej pomijam. Po trzecie, niekiedy wymieniam tylko nazwiska bez nawet minimalnej charakterystyki poglądów danego autora. Po czwarte, wymieniam także czołowych antynaturalistów. Dla porządku dodam, że terminu „naturalizm" i pochodnych od niego używam także wobec poglądów, których oryginalna ekspozycja była formułowana inaczej. Po piąte, informacje bibliograficzne są zminimalizowane oraz na ogół pomijają prace źródłowe.

Naturalizm pojawił się już u zarania filozofii, mianowicie w szkole jońskiej. Przedmiotem rozważań jońskich filozofów przyrody była natura czyli *physis*, przy czym istotnym

elementem tych spekulacji (nie jest to kwalifikacja pejoratywna) było przekonanie, że to, co dzieje się w świecie, podlega prawom. Pitagorejczycy poszukiwali wyjaśnień matematycznych, ale ich doktryna opierała się na założeniu, że liczba istnieje w naturze. Dlatego trudno ich traktować jako antynaturalistów. Demokryt, radykalny materialista, uznał prawidłowości deterministyczne za podstawowe. Z filozofów przedsokratejskich tylko Parmenides był zdecydowanym antynaturalistą. Kolejnym był oczywiście Platon. Obaj pierwsi antynaturaliści byli transcendentalistami w tym sensie, że prawdziwa rzeczywistość, tj. poznawana rozumem, przekracza to, co dostępne jest zmysłom. Był to transcendentalizm zarówno ontologiczny jak i epistemologiczny. Naturalistami byli sofiści kierujący się relatywizmem i pragmatyzmem. Szczególne znaczenie w historii filozofii naturalistycznej ma Arystoteles. Wprawdzie jego hylemorficzna koncepcja substancji i koncepcja czterech przyczyn były wyraźnie metafizyczne, ale Stagiryta uważał je za fundament rozwiniętej przez siebie fizyki, ugruntowanej na doświadczeniu. Nie ma żadnego powodu, aby uważać fizykę Arystotelesa za jedną wielką

pomyłkę naukową. Na lepsze, aczkolwiek tylko fragmentaryczne, rozwiązanie trzeba było czekać ponad sto lat, tj. do czasów Archimedesa. Jest pewnym paradoksem historii, że po upływie stuleci zwalczano fizykę naturalisty Arystotelesa jako metafizykę w imię naturalizmu opartego na innych zasadach. Naturalistami byli także epikurejczycy, stoicy i sceptycy, aczkolwiek ci ostatni odrzucali możność uzyskania wiedzy o świecie. Wszystko jednak wskazuje, że mieli na myśli *episteme* w sensie Platona, a nie poznanie typu *doxa*. Karneades, przedstawiciel tzw. akademizmu antycznego, reprezentowanego przez tzw. średnią Akademię, uważał, że możliwa jest tylko wiedza prawdopodobna, nigdy pewna. Jest to naturalizm probabilistyczny, antycypowany już przez sofistów.

Filozofia chrześcijańska, której dominacja rozpoczęła się w późnej starożytności i nieprzerwanie trwała w wiekach średnich, była oczywiście antynaturalistyczna ze względu na uznanie bytu nadprzyrodzonego jako transcendentnego wobec świata. Ktoś mógłby wprawdzie powiedzieć, że scholastycy ograniczali naturalizm do teorii świata stworzonego, ale takie podejście jest jaskrawo niezgodne z głównym założeniem wszelkiego

naturalizmu, że odrzuca się byty niepodległe doświadczeniu naukowemu i równocześnie interweniujące w sprawy tego świata. Niemniej jednak, pewni scholastycy byli „bardziej" naturalistyczni niż inni. Mam na myśli, np. przedstawicieli averroizmu łacińskiego, dla których teologia wprawdzie była traktowana jako *scientia divina*, ale nie jako kontroler innych nauk, czyli *artes liberales*. Chociaż taki naturalizm, oparty na teorii dwóch prawd, podobnie jak nominalistyczne i przyrodnicze tendencje późnych scholastyków, winien być uznany za połowiczny z ogólnofilozoficznego punktu widzenia, ale uznanie autonomii nauki wobec teologii (a także metafizyki) zawsze jest istotnym elementem naturalistycznej epistemologii. Klasyczny antynaturalizm scholastyczny był jasno wyrażony przez Tomasza z Akwinu w jego uznaniu statusu Boga jako bytu transcendentalnego i wiary jako kontrolującej wiedzę, o ile ta druga sprawia wrażenie niezgodnej z tym, co ustala teologia. Niemniej jednak, tomizm był (jest nadal) antynaturalizmem w miarę umiarkowanym ze względu na dopuszczenie względnej autonomii wiedzy wobec wiary i kosmologiczne dowody istnienia Boga nieco niwelujące radykalne

oddzielenie tego, co stworzone i Stwórcy. Interesującym elementem antynaturalizmu średniowiecznego była koncepcja transcendentaliów jako pojęć przekraczających rodzaje. Byt, prawda i dobro, aby ograniczyć się do trzech głównych pojęć transcendentalnych, podlegają ogólnej zasadzie, że *transcendentalia omnia genera transcendunt*. Można to rozumieć w ten sposób, że rodzaje grupują byty podległe doświadczeniu, natomiast *ens*, *verum* i *bonum* wymagają do ich poznania innych zasad kognitywnych.

Odrodzenie wyraźnie opowiedziało się za naturalizmem. I to jest ta epoka, w której naturaliści jej czasu odrzucali naturalizm Arystotelesa jako niezgodny z fizyką. Jak to pogodzić z faktem, że wielu naturalistów nie było ateistami lub przynajmniej agnostykami? Pomijając to, czy Galileusz i Newton byli filozoficznymi naturalistami (wszelako tytuł *Philosophia naturalis principia mathematica* i zasada *hypotheses non fingo* mają wyraźny sens naturalistyczny), trzeba zwrócić uwagę na dość wyraźną tendencję rozwijania tzw. religii naturalnej, np. w formie deizmu czy inkorporującej Boga w naturę[3]. Wiązało się to także z rozwojem doktryn prawno-naturalnych

(innych niż Tomasza z Akwinu, np. u Grocjusza), w myśl których Bóg jest ograniczony prawem natury. Szczytowym poglądem w tej tradycji stał się panteizm Spinozy, całkowicie inkorporujący Boga w naturę (i na odwrót). Jednocześnie wielcy racjonaliści czasów nowożytnych, w szczególności Kartezjusz i Leibniz, byli zdecydowanymi antynaturalistami. Naturalizm był wyraźny w materializmie Hobbesa, zwłaszcza w jego etyce i filozofii społecznej, a także w metodologii Bacona. Czas oświecenia stanowił prawdziwy triumf naturalizmu. Hume stał się jednym z patronów tego poglądu w perspektywie naturalizmu wszystkich czasów, zwolennikiem religii naturalnej i radykalnym krytykiem wszelkich rozumowych dodatków (w rodzaju uniwersalnej zasady przyczynowości) do opisu danych doświadczenia. Nadto uczynił jedną z fundamentalnych obserwacji w sporze naturalizmu z antynaturalizmem, mianowicie, że zdania powinnościowe, tj. typu „*a* powinno być *b*”, nie wynikają logicznie ze zdań czysto opisowych, tj. „*a* jest *b*”, tj. niezawierających słowa „powinien” (tzw. gilotyna Hume’a). Z kolei francuscy *les philosophes* odwoływali się do natury przejawiającej się zarówno w prawach przyrody, jak i w podstawowych uprawnieniach

człowieka i obywatela. Od strony ontologicznej bywali materialistami (Diderot, Helwecjusz, La Mettrie), pozytywistami (D'Alembert) lub sprawy te nie za bardzo ich interesowały (Rousseau, Wolter). Do religii mieli stosunek co najmniej podejrzliwy, a wielu było ateistami. Można powiedzieć, że naturaliści oświeceniowi byli pierwszymi, którzy wyraźnie odrzucali rzeczywistość transcendentalną, w szczególności Boga, lub przynajmniej byli wobec niej nader sceptyczni.

Nie całe oświecenie było naturalistyczne, Kant był bowiem zdecydowanym antynaturalistą, i to w zupełnie nowym sensie, mianowicie przez uznanie istnienia sfery transcendentalnej (noumenów), zupełnie niezależnej od świata nadprzyrodzonego w sensie religijnym (pomijam tutaj ewentualne antycypacje, np. u Platona), przeciwstawionej sferze faktyczności (fenomenów). Mamy kwestie *quid facti* oraz kwestie *quid juris*. Na pierwsze odpowiadamy sądami syntetycznymi *a posteriori*, a na drugie – sądami syntetycznymi *a priori*. Kant, używając języka współczesnego, powiedziałby, że naturalista postuluje, aby to, co *a priori*, było redukowalne do tego, co *a posteriori*. Zdaniem Kanta taka redukcja jest niemożliwa.

W szczególności dedukcja transcendentalna prowadząca do wykrycia apriorycznych elementów w poznaniu nie może być zastąpiona przez metodę empiryczną. Kant odróżnił też sferę powinności i sferę bytu (w sensie empirycznym). Obie są wzajemnie nieredukowalne, co daje ontologiczne uzasadnienie dla gilotyny Hume'a. Sumując, antynaturalizm Kanta polegał na uznaniu sfery transcendentalnej jako totalnie różnej od sfery faktyczności, w szczególności potraktowaniu tej pierwszej jako niesprowadzalnej do drugiej. Autonomia powinności (etyka Kanta jest oparta na apriorycznych postulatach) wobec faktów empirycznych jest szczególnym przypadkiem odróżnienia kwestii *quid facti* i *quid juris*. W konsekwencji nie można uzasadniać norm moralnych przez odwołanie się do faktów empirycznych, np. pożytku.

Kant niewątpliwie otworzył nowy rozdział w historii antynaturalizmu. Jego idee były kontynuowane przez transcedentalny idealizm niemiecki (Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer), a potem przez neokantyzm (Windelband, Rickert, Cohen, Natorp). Pomijam szczegóły poza zwróceniem uwagi, że neokantyzm podkreślił odmienność humanistyki

(*Geisteswissenschaften*, *Kulturwissenschaften*) i nauk przyrodniczych (*Naturwissenschaften*). Ta różnica zasadza się na fundamentalnie różnym statusie świata kultury jako właśnie transcendentalnego oraz świata przyrody jako faktycznego. Ironią filozoficznego losu jest to, że pierwszy winien podlegać prawom uniwersalnym, natomiast drugi – przygodnym, aczkolwiek metodologia rozwinięta przez neokantystów przyjęła, że jest akurat odwrotnie. Nauki przyrodnicze są nomotetyczne (ustalają prawa), a humanistyczne – idiograficzne (opisują fakty). Nawiasem mówiąc, to wykorzystanie słowa *nomos* jest wątpliwe, ponieważ, według tradycji greckiej, *nomoi* były prawami ustalonymi przez ludzi dla ludzi, a nie stwierdzeniami konieczności realnej. Przy całej złożoności problemu wzajemnego stosunku natury (przyrody) i kultury, wielkim osiągnięciem neokantystów stało się podniesienie przez nich, w tym znajdujących się pod ich wpływem socjologów (jak Max Weber) i prawników (jak Hans Kelsen) kwestii metodologicznych podstaw klasycznej humanistyki (historii, językoznawstwa, historii sztuki, etnografii, archeologii itp.) i teoretycznych nauk społecznych.

Antynaturaliści hołdujący transcendentalizmowi bardzo często rekomendowali specjalną logikę transcendentalną. Taką była np. logika dedukcji transcendentalnej według Kanta (por. Swing 1969), logika dialektyczna Hegla (por. Hartmann 1999) czy logika transcendentalna Husserla (por. Tragesser 1984; Willard 1984). Także dialektyczna metoda Marksa bywa interpretowana jako logika transcendentalna (Zeleny 1980). Typowy (ale nie powszechny; zob. dalej) pogląd transcendentalistów logicznych domaga się uznania ich logiki za zupełnie odmienną od logiki formalnej i do niej niesprowadzalną. Dodatkowo, argumentują oni, że logika transcendentalna jest niezbędna nie tylko dla skutecznego uprawiania filozofii (zgodnie ze znaną opinią Martina Heideggera logika formalna nie ma zastosowania do analizy bytu), lecz także musi być zakładana przez naukę (taki był pogląd Husserla). W szczególności, o ile logika formalna jest analityczna, o tyle logika transcendentalna wymaga apriorycznej konstytucji. Jest to oczywiście pokłosie filozofii Kanta, dla którego logika formalna składa się z sądów analitycznych, natomiast dedukcja transcendentalna prowadzi do sądów

syntetycznych *a priori*. Jednocześnie notujemy próby wykazania, że logika transcendentalna daje się przedstawić za pomocą aparatury formalnologicznej, jeśli nie całkowicie, to przynajmniej częściowo (por. Stuhlmann-Laeisz 1976).

Wiek XIX był jednak także czasem naturalizmu. W Niemczech był on reprezentowany przez tzw. materialistów fizjologicznych zwanych też wulgarnymi (Büchner, Vogt, Moleschott; ten ostatni był z pochodzenia Holendrem). Wystąpili oni przeciwko autonomii psychiki i próbowali, odwołując się do danych z zakresu fizjologii, wykazać, że, jak ujmuje to popularny slogan, mózg wydziela myśl tak, jak wątroba żółć. Ujmując rzecz bardziej ogólnie, materialiści fizjologiczni uważali, że naturalistyczna teoria zjawisk psychicznych wymaga ich totalnej redukcji do cielesności. Inna postać naturalizmu pojawiła się w związku z pozytywizmem (Auguste Comte we Francji, John Stuart Mill, Herbert Spencer w Anglii). Pozytywiści uważali, że rzetelna wiedza dotyczy faktów. Comte podzielił nauki na abstrakcyjne i konkretne. Do pierwszych należą: matematyka, astronomia (jako kosmologia, teoria

wszechświata), fizyka, chemia, biologia i socjologia. Uszeregowane są według ogólności, co także znaczy, że każda następna oparta jest na poprzedniej. Nauki abstrakcyjne są ramą dla konkretnych, np. zoologia na biologii, historia na socjologii). Zwraca uwagę, że na liście Comte'a nie ma psychologii. Naturalizm Comte'a był więc fizykalistyczny. Obecność socjologii wskazuje, że Comte proponował naturalistyczną koncepcję nauki o społeczeństwie. Pomijając rozmaite szczegółowe różnice, pozytywizm angielski nie negował psychologii. Tak więc fakty psychiczne są równie realne jak fizyczne. Olbrzymi wpływ na rozwój naturalizmu w XIX wieku i później miała teoria ewolucji Darwina. To ona ostatecznie wyeliminowała myślenie teologiczne z biologii i niejako przeniosła finalizm do obozu antynaturalistycznego. Wprawdzie Arystoteles nie został całkowicie zdyskwalifikowany jako naturalista, ale jego koncepcja natury i sposobu jej badania była stygmatyzowana jako częściowo antynaturalistyczna właśnie ze względu na koncepcję przyczyny celowej. I wreszcie, pozytywiści zwłaszcza angielscy byli utylitarystami w aksjologii i uważali, że użyteczność jest ostatecznym kryterium

wartości. Naturalizmem był także drugi pozytywizm (tzw. empiriokrytycyzm) reprezentowany przez Macha i Avenariusa. Skrajnym naturalistą był także Nietzsche.

Nie wchodzimy w to, czy Peirce i James (zwłaszcza ten drugi) byli konsekwentnymi naturalistami, czy też nie. Jednocześnie ich filozofia okazała się istotna dla rozwoju naturalizmu amerykańskiego. Zwrócę uwagę tylko na jeden aspekt, mianowicie na koncepcję obowiązku głoszoną przez przedstawicieli tzw. realizmu prawniczego, najbardziej rozpowszechnionej koncepcji teoretycznoprawnej w Stanach Zjednoczonych i wyraźnie naturalistycznej (por. Leiter 2007). Według Kanta pojęcia moralne i prawne, takie jak obowiązek czy uprawnienie funkcjonują w sferze powinności i tam powinny być charakteryzowane. Realiści (prawniczy) amerykańscy (Oliver Wendell Holmes, Jerome Frank, Roscoe Pound, Karl Llewellyn) zaproponowali tzw. predyktywną koncepcję obowiązku. Według niej to, że czyn *c* jest przedmiotem obowiązku znaczy tyle, że adresat normy prawnej czy moralnej ma obowiązek działania w sposób *c*, o ile może przewidzieć sankcję za niezastosowanie się do reguły

wymagającej działania typu *c*. Nawiasem mówiąc, jest to nic innego jak specyfikacja tzw. maksymy pragmatycznej Peirce'a uznającej, że kryteria aplikacji pojęć ogólnych muszą mieć charakter operacyjny, tj. polegać na wiedzy, co należy zrobić (jakie wykonać czynności), aby móc odpowiedzieć na pytanie „czy dane pojęcie, w tym wypadku kategoria obowiązku, stosuje się w danej konkretnej sytuacji?". Takie rozumienie obowiązku całkowicie eliminował ów moment specyficznej powinności jako niesprowadzalnej do sfery faktów. Innym przejawem naturalizmu w myśli amerykańskiej, ale już tylko luźno związanym z pragmatyzmem, był behawioryzm, tj. eliminacja psyche jako subiektywności na rzecz zewnętrznie obserwowalnego zachowania się, np. traktowania myślenia jako cichego mówienia.

Jednym z najważniejszych wydarzeń w historii debaty wokół naturalizmu i antynaturalizmu była wspomniana już koncepcja błędu naturalistycznego Moore'a (Moore 1903; analiza m.in. w Woleński 2011). Uważał on dobro za elementarną jakość, niedefiniowalną w kategoriach naturalistycznych, np. pożytku (było to wymierzone przeciwko utylitaryzmowi) czy

przyjemności (było to wymierzone przeciwko hedonizmowi). Wszelkie definicyjne próby tego rodzaju obciążone są tzw. błędem naturalistycznym. Jego oznakę stanowi nieusuwalna otwartość ciągu odpowiedzi (tzw. test otwartego pytania) na pytania aksjologiczne. Dlaczego Piotr jest dobry? Bo jest prawdomówny. Dlaczego jest dobry, gdy jest prawdomówny? Bo kłamstwo jest złem. Dlaczego kłamstwo jest złem? Bo jest niegodziwe. I tak dalej. Możemy iterować pytania aksjologiczne dowolną ilość razy, a to znaczy, że nigdy nie wyjdziemy poza sferę aksjologiczną. Moore wyróżnił również metafizyczną wersję błędu naturalistycznego, tj. definiowanie dobra przez kategorie odnoszące się do rzeczywistości nadprzyrodzonej, tj. Boga. Nie wszystko w doktrynie Moore'a jest jasne do końca. Błąd naturalistyczny może być rozumiany dwojako, węziej lub szerzej. Interpretacja szersza jest sugerowana przez wyróżnienie metafizycznego błędu naturalistycznego (lepiej byłoby mówić tutaj o błędzie supranaturalistycznym). Rozróżnienie obu interpretacji nie jest bez znaczenia, bo dajmy na to teista definiujący dobro jako rezultat boskiej decyzji przekazanej ludziom np. w formie objawienia może powiedzieć, że unika błędu

naturalistycznego, ale tylko w wersji węższej. Dalsze wątpliwości dotyczą epistemologicznej podstawy etyki Moore'a. Można doszukać się u niego tez wskazujących na to, że prawdy etyczne traktował jako syntetyczne *a priori*. Jeśli jednak akceptacja takich prawd zależy od uznania jakiejś rzeczywistości transcendentalnej lub przynajmniej jakiejś specjalnej władzy poznawczej gwarantującej ich uzyskanie, np. intuicji w sensie racjonalistów, m.in. Platona, Kartezjusza czy Kanta, antynaturalizm Moore'a jest znacznie mocniejszy aniżeli tylko wskazujący na niemożność definiowania dobra w kategoriach empirycznych, ponieważ wymaga odwołania się do epistemologii czy nawet ontologii (problem istnienia własności aksjologicznych). Odnotuję też, iż teza Moore'a o niedefiniowalności dobra może być traktowana jako szczególny przypadek gilotyny Hume'a. Jeśli bowiem orzeczniki aksjologiczne, np. „jest dobre" czy „jest piękne", nie są definiowalne przez empiryczne, to zdania typu „*a* jest dobre" lub „*a* jest piękne" nie mogą logicznie wynikać ze zdań bez takowych predykatów, o ile nie przyjmie się jakichś specjalnych aksjomatów pomostowych między wypowiedziami aksjologicznymi

a pozbawionymi treści związanych z wartościami moralnymi (lub estetycznymi).

Rozważania Moore'a okazały się tak wpływowe, że na wiele lat ograniczano dyskusję nad naturalizmem i antynaturalizmem do metaetyki, podstaw estetyki i ewentualnie filozofii prawa, zwłaszcza do tej pierwszej. Dopiero w ostatnich kilkudziesięciu latach pojawił się szerszy kontekst filozoficzny, tj. zaczęto uwzględniać w tej debacie inne dziedziny filozofii. Typowymi antynaturalistami są fenomenologowie. Według Husserla tzw. nastawienie naturalne wobec świata jest niewystarczające dla filozofii. Jego przedłużeniem jest nauka, ale ona też nie może rozstrzygać najważniejszych problemów filozoficznych. Naturalizm nietrafnie uważa, że filozofia musi zakładać naukę. Nie musi, a nawet nie może, ta pierwsza wymaga bezzałożeniowości. Husserl wskazywał, że naturalizm z konieczności prowadzi do psychologizmu, relatywizmu i sceptycyzmu, a to owocuje bardzo poważnymi błędami w filozofii, np. opacznym pojmowaniem logiki i matematyki oraz praw tych nauk. Antynaturalizm Husserla przejawił się szczególnie radykalnie w tzw. fenomenologii transcendentalnej odwołującej się

do specjalnego doświadczenia jako sposobności realizowanej przez transcendentalne *ego*. W konsekwencji, świat jest korelatem owej nadnaturalnej Jaźni, co skutkuje u Husserla radykalnym idealizmem transcendentalnym. Idee te były kontynuowane przez Heideggera, a w Polsce przez Romana Ingardena. Innym antynaturalistą XX wieku był Henri Bergson, także przeciwstawiający naukę jako analizę poznaniu syntetyzującemu. Także neoscholastyka, odrodzona pod koniec XIX wieku, należy do nurtu antynaturalistycznego.

Bertrand Russell, współtwórca, razem z Moore'em, filozofii analitycznej jako protestu przeciwko neoheglizmowi brytyjskiemu, był jednym z czołowych dwudziestowiecznych naturalistów. Odmienne losy filozoficzne Russella i Moore'a wskazują, że opozycja wobec jednego antynaturalizmu, bo takim był neoheglizm, wcale nie musi skutkować przyjęciem przeciwnego stanowiska, a antynaturalista Moore stanowi bardzo dobry przykład w tym względzie. Linię Russella kontynuował logiczny empiryzm (reprezentowany przez Koło Wiedeńskie, a personalnie przez Moritza Schlicka, Ottona Neuratha i Rudolfa Carnapa), szczególnie

radykalnie w wersji fizykalistycznej. Dość nieokreśloną ideę wykraczania poza empirycznie dostępne fakty obecną u Comte'a, filozofowie Koła Wiedeńskiego zastąpili zasadą sensowności empirycznej kwalifikującą to, co niesprawdzalne, jako pseudonaukę jeno pretendującą do powiadamiania o czymś, czyli bezsensowną metafizykę. Z grubsza mówiąc, antyrealizm, zwłaszcza transcendentalizm, został uznany za typową metafizykę. Reizm Tadeusza Kotarbińskiego stanowi odpowiednik fizykalizmu, ale wielu innych przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej, np. Kazimierz Twardowski, Kazimierz Ajdukiewicz czy Tadeusz Czeżowski, zajęło neutralną postawę w rozważanym sporze, aczkolwiek byli skłonii do antynaturalistycznej interpretacji humanistyki. Filozofia naturalistyczna znalazła wielu zwolenników w Stanach Zjednoczonych, m.in. Ernesta Nagla, M. Cohena i Wilfrida Sellarsa, a potem tzw. neopragmatystów (Clarence Irving Lewis, Willard Quine, Hilary Putnam). Silnym ośrodkiem naturalizmu stała się Australia (John Anderson, David M. Armstrong, Frank Jackson). W ostatnich czasach wpływy tzw. filozofii kontynentalnej, tradycyjnie hołdującej antynaturalizmowi, w krajach anglojęzycznych

sprawiły, że ten styl myślenia filozoficznego stał się bardziej popularny w anglosaskim kręgu kulturowym. Ma to także wpływ na próby naturalizacji filozofii transcendentalnej.

Nie ma też jednoznacznej korelacji między naturalizmem a filozofią analityczną, chociażby dlatego, że analitycy preferują tzw. małą filozofię, tj. skierowaną na konkretne problemy a nie na globalne rozwiązania. Skutkuje to tym, że metoda analityczna, niezależnie od jej pojmowania, np. w duchu formalizmu (logika formalna jest narzędziem analizy) czy antyformalizmu (analiza kieruje się potocznymi znaczeniami wyrażeń), może współwystępować zarówno z naturalizmem, jak i antynaturalizmem. W samej rzeczy, Moore był analitycznym antynaturalistą, a Russell analitycznym naturalistą. Wszelako naturaliści odrzucają logikę transcendentalną i ograniczają się do stosowania standardowych narzędzi logicznych. Trzeba jednak również zauważyć, że nie wszyscy antynaturaliści podzielają pogląd o potrzebie logiki transcendentalnej. Gottlob Frege niewątpliwie był naturalistą w filozofii logiki, gdyż uznawał prawa logiczne za ważne w tzw. trzecim świecie, ale, jeśli w ogóle uważać jego rozumienie logiki za przejaw

transcendentalizmu, dotyczyło ono logiki formalnej. Podobnie w tej sprawie wypowiadał się Ludwig Wittgenstein w *Traktacie logiczno-filozoficznym*, powiadając, że logika formalna jest transcendentalna. Te dwa przykłady pokazują transcendentalizm funkcjonujący na bardzo ograniczonym terenie, w tym wypadku odniesiony do statusu logiki.

Podsumowując, naturalizm był obecny na każdym etapie rozwoju filozofii, przynajmniej europejskiej i nie zanikał nawet w średniowieczu, aczkolwiek był wtedy dość ograniczony. Typowymi naturalistami byli Arystoteles i Hume, natomiast antynaturalistami Platon i Husserl. Każda analiza historycznie danej wersji naturalizmu wymaga odpowiedzi na następujące pytanie „Czym jest natura i jaki jest jej zakres?”.

3. Dalsza charakterystyka naturalizmu

Historia naturalizmu i antynaturalizmu, nawet by tak rzec w pigułce, potwierdza opinię, że oba te kierunki stanowią sieć wzajemnie krzyżujących się idei i postulatów. Kilka

odróżnień (niektóre zostały już wcześniej wspomniane) umożliwia uporządkowanie tej mozaiki (dla charakterystyki naturalizmu por. Papineau 1993; Almeder 1998; Ritchie 2008; Shook, Kurtz 2009). Po pierwsze, mamy wspomnianą już dystynkcję naturalizmu ontologicznego, epistemologicznego i aksjologicznego, tj. zrelatywizowaną do podstawowych dziedzin filozofii. Naturalizmu ontologiczny bywa redukcyjny (materializm, fizykalizm) lub nieprzesądzający o bytowym statusie faktów poza tym, że istnieją w czasie i przestrzeni. Po drugie, co też już *implicite* zaznaczyłem, warto odróżniać naturalizm teoretyczny, tj. jako zespół tez o świecie, i naturalizm metodologiczny, tj. dążenie do wyjaśniania faktów drogą określonej metody. Po trzecie, spotyka się naturalizm globalny (ogólna teoria świata) i naturalizm lokalny, który ogranicza się do pewnej wybranej problematyki. Po czwarte, naturalizm może być pewnym programem lub gotową teorią. Po piąte, mamy naturalizm skrajny (np. fizykalizm) i naturalizm umiarkowany, tj. dopuszczający pluralizm ontologiczny, chociaż ograniczony do sfery czasoprzestrzennej faktyczności jako jedynej sfery bytowej. Przykładem może być

naturalistyczna filozofia umysłu uznająca sferę mentalną za naturalną, naturalistyczna aksjologia traktująca wartości jako istniejące tu i teraz.

Łatwo zauważyć, że pewne kombinacje poszczególnych elementów w przywołanych tu dystynkcjach nasuwają się niejako automatycznie, w szczególności (A) naturalizm jako metoda, pogląd lokalny, pluralistyczny wobec ontologicznego statusu faktów i programowy, oraz (B) jako teoria o charakterze globalnym (radykalnym lub umiarkowanym), obejmująca ontologię, epistemologię i aksjologię[4]. Naturalista w sensie (A) może uznać, że aczkolwiek nie jest *a priori* przesądzone, czy każdy problem podlega naturalizacji, tj. czy globalna naturalistyczna teoria świata jest w ogóle osiągalna, to, jednocześnie, każda efektywna naturalizacja jest sukcesem. Wszelako każdy naturalista powinien akceptować tezę negatywną, tj. odrzucającą istnienie takiego rodzaju rzeczywistości, którego poznanie wykracza poza tzw. naturalne środki poznawcze. W konsekwencji, naturalista odrzuca rzeczywistość transcendentalną jako wykraczającą poza świat naturalny, zarówno ontologicznie, epistemologicznie, jak

i aksjologicznie. Jest to warunek minimalny dla każdej filozofii naturalistycznej. Jakoż Baruch Spinoza o tyle był konsekwentnym naturalistą, o ile jego identyfikacja Boga z Naturą zniosła przeciwstawienie tych dwóch regionów bytu, a skoro tak, to żaden z nich nie jest transcendentalny w stosunku do drugiego.

Naturalizm nie byłby poglądem filozoficznym, gdyby nie napotykał na poważne trudności (por. De Caro, Macarthur 2004). Zarzuty wobec naturalizmu fizykalistycznego są dobrze znane i wskazują, że taka lub inna sfera bytowa, np. psychika lub kultura, nie jest redukowalna do rzeczywistości czysto fizykalnej. Wydawać się może, że naturalizm umiarkowany typu (B) (niekiedy nazywany nieszkodliwym, por. Almeder 1998) oferuje jakieś zadowalające rozwiązanie. Okazuje się jednak, że zmoderowane propozycje naturalityczne wcale nie są oczywiste. Weźmy problem psychofizyczny jako przykład. Powiada się tak (por. Kim 2000): wprawdzie zjawiska psychiczne nie są redukowalne do fizycznych, ale pierwsze superweniują na drugich. Wszelako relacja superweniencji wcale nie jest jasna poza tezą, że *a* superweniuje na *b*, o ile *a* nie może istnieć bez *b*. Możemy zgodzić się, że z naturalistycznego

punktu widzenia umysł i jego funkcje, w szczególności kognitywne, musi być ucieleśniony (por. Varela, Thompson, Rosch 1992; Shapiro 2010), ale cały czas niepokoi pytanie, jaka jest relacja między przedmiotami o odmiennym statusiem ontycznym, takimi jak umysł i mózg. Łatwo powiedzieć (por. Maddy 2000, 2009), że naturalizacja matematyki polega na respektowaniu matematycznej praktyki badawczej i traktowaniu filozofii matematyki jako *philosophia secunda*, ale to wcale nie wyjaśnia metodologicznych osobliwości matematyki, zawsze dostarczających argumentów na rzecz antynaturalizmu. Jak wyjaśnić genezę logiki w obliczu empiryzmu genetycznego, tj. poglądu, że doświadczenie nie produkuje wiedzy pewnej? Czy dychotomia zdań analitycznych i syntetycznych jest zgodna z naturalizmem? Inaczej mówiąc, czy naturalizm może zaakceptować umiarkowany empiryzm metodologiczny uznający pewien rodzaj poznania *a priori* jako np. reprezentowany przez logikę? Czy warunki dla prawdziwości zdania „*X* wie, że *A*" dają się znaturalizować, tj. czy mamy w pełni naturalistyczną teorię przekonania, prawdziwości i uzasadnienia? Skoro normy nie są logicznie wywodliwe ze zdań

nienormatywnych (o faktach, jak niektórzy powiadają), jak usprawiedliwić obecność reguł, moralnych i innych, np. epistemicznych w znaturalizowanym świecie? Te pytania wskazują, że naturalista ma jeszcze sporo pracy w przedstawianiu i uzasadnianiu swego stanowiska.

Podsumowując, naturalizm bywa skrajny (fizykalizm) lub umiarkowany, np. proponowany w tym rozdziale. Inny podział wyróżnia naturalizm jako teorię i naturalizm jako program (metodologiczny). Strategia naturalizmu polega na argumentacji, że dany konkretny problem filozoficzny daje się znaturalizować.

4. Naturalizm i espistemologia: uwagi ogólne

Podstawowe zasady epistemologii naturalistycznej zostały sformułowane przez Hume'a. Niech punktem wyjścia będzie epistemologia naturalistyczna (znaturalizowana), zainicjowana przez Hume'a, współcześnie w radykalny sposób przedstawiona przez Quine'a (por. Quine 1969). Wyraża się ona w następujących (w zasadzie akceptowanych już

przez Hume'a) punktach czy też postulatach (za Luper 1998; por. też Kornblith 1985, 2002): (a) zaufanie do zwyczajnych czynności poznawczych; (b) traktowanie epistemologii jako nauki; (c) uznanie, że mechanizm poznania jest przyczynowy; (d) uznanie, że poznanie jest narzędziem przetrwania biologicznego. Zwyczajne czynności poznawcze są tak pojmowane, że obejmują procedury naukowe. Dokładniej mówiąc, te drugie są traktowane jako przedłużenie pierwszych. Punkt (b) traktuje epistemologię jako naukę empiryczną, (c) punkt faworyzuje tzw. eksternalizm, tj. pogląd, że stany kognitywne zależą od czynników zewnętrznych, a nie tylko wewnętrznych. Punkt (d) wyraża tradycyjny związek naturalizmu z biologizmem, a stąd epistemologia znaturalizowana jest na ogół ewolucyjna. Naturaliści z reguły traktują epistemologię deskryptywnie, tj. uważają, że jej zadaniem głównym jest opis tego, jak ludzie poznają, natomiast formułowanie norm poznawczych jest traktowane przez naturalistów dość podejrzliwe, co jest zrozumiałe ze względu na tradycyjne problemy z naturalistyczną interpretacją norm. Jednocześnie epistemolog naturalistyczny nie może całkowicie uniknąć kwestii normatywnych (por. Davies 2001;

Knowles 2007; Wedgwood 2007), ponieważ jest zainteresowany nie tylko tym, jak ludzie poznają, lecz także tym, jak to powinni czynić, np. jak mają optymalizować swoje przedsięwzięcia poznawcze (Hume i Quine nie poruszali tej kwestii). Naturalizm tradycyjnie znajduje oparcie w teorii ewolucji, co skutkuje tzw. epistemologią ewolucyjną (por. Vollmer 1975; Creath, Maienschain 2000; Meyer 2000; wybitnym przyrodnikiem reprezentującym takie podejście do epistemologii jest Konrad Lorenz a wśród filozofów Karl Popper); w jej ramach naturalizuje się wrodzone narzędzia poznawcze, tj. tradycyjny natywizm.

Epistemologia naturalistyczna w tym rozumieniu jest przeciwstawiana teorii poznania rozumianej tradycyjnie (por. Meyer 2000; Janvid 2001; Woleński 2005, s. 66–62). Dla ustalenia uwagi zdefiniujmy naturalizm teoriopoznawczy jako pozostający na poziomie epistemicznym, tj. ograniczającym się do opisu czynności poznawczych. Alternatywny projekt, proponowany przez rozmaite wersje filozofii transcendentalnej, rekomenduje tzw. poziom epistemologiczny jako właściwy. Jego zajęcie umożliwia rozpatrywanie epistemologii jako dotyczącej ważności (w sensie neokantowskim,

a więc uniwersalnej prawomocności) wytworów poznawczych. Epistemolog w tym rozumieniu mniema, że jego ustalenia są konieczne i aprioryczne, a jako takie, przekraczają treść przesłanek czysto empirycznych. Krótko mówiąc, naturalista albo odrzuca poziom epistemologiczny, albo utrzymuje, że jest on redukowalny do epistemicznego. Jednocześnie antynaturalista w epistemologii argumentuje, że epistemologia jest autonomiczna wobec epistemiki, a nawet, że pierwsza poprzedza drugą.

Tradycyjny, popularny w Polsce (por. Ajdukiewicz 1949) podział problematyki epistemologicznej, zresztą wywodzący się z tradycji neokantowskiej, na trzy działy: źródła poznania, zagadnienie prawdziwości i problem granic poznania, nie ułatwia orientacji w sporze o status epistemologii. Patrząc na ten schemat z dzisiejszego punktu widzenia, można zauważyć, że problematyka źródeł poznania w sensie genetycznym jest obecnie rozpatrywana w ramach psychologii kognitywnej, którą można uznać za znaturalizowaną w dużej mierze. Niemniej jednak, antynaturalizm ma tutaj swój silny przyczółek w postaci problemu stosunku

cech ilościowych (np. charakteryzujących kolor jako zjawisko fizyczne) do cech jakościowych (np. barwy jako treści mentalnej). Zagadnienie źródeł poznania w sensie metodologicznym jest otwarte, chociażby ze względu na dyskusję wokół analityczności i syntetyczności *a priori*, a w konsekwencji sporu racjonalizmu metodologicznego, czyli aprioryzmu (antynaturalizm) i empiryzmu metodologicznego, czyli aposterioryzmu (naturalizm). Koherencjonizm jest próbą czysto naturalistycznej koncepcji prawdy (a także uzasadniania), ale uznanie semantycznej definicji prawdy za zgodną z naturalizmem wymaga uprzedniej naturalizacji semantyki. Jeśli granice poznania interpretuje się w duchu kantyzmu, transcendentalizm (w sensie istnienia jakiejś rzeczywistości niedostępnej poznaniu) jest trudny do uniknięcia, a jeśli jest inaczej, to rzecz sprowadza się do dyskusji, czy możemy wiedzieć wszystko, a każdy pogląd w tej mierze można uzgodnić z naturalizmem. Dodając problem wiedzy, eksternalizm (wiedza zależy od czynników zewnętrznych, w szczególności, przyczynowego oddziaływania ze strony przedmiotów poznania na podmiot poznający) jest z reguły naturalizmem a internalizm (wiedza

konstytuuje się w umyśle i względnie niezależnie od okoliczności zewnętrznych) – antynaturalizmem.

Typowa postać sporu naturalisty z antynaturalistą jest taka. Mamy problem *P* i pytamy, czy może być przedstawiony oraz ewentualnie filozoficznie rozwiązany zgodnie z naturalizmem. Spór przebiega mniej więc tak (podobnie ma się sprawa z innymi sporami filozoficznymi, zarówno podstawowymi, jak i bardziej szczegółowymi):

(i) (Naturalista): Oto naturalizacja problemu *Q* dotyczącego przedmiotu *P*;
(ii) (Antynaturalista): Twoja próba jest nieudana, ponieważ przeoczyłeś to a to;
(iii) (Naturalista): Ale Twoja sugestia wymaga przyjęcia jakiegoś jawnego elementu transcendentalnego, a to natrafia na rozmaite problemy, np. nie wiadomo, na czym miałby zasadzać się transcendentalny dostęp poznawczy do przedmiotu *P* i jego własności.

Obie strony sporu mogą kontynuować wymianę zdań w sposób praktycznie nieograniczony. Grę (i) – (iii) można też

zmodyfikować w ten sposób, że pierwszy ruch będzie należał do antynaturalisty, natomiast replika do naturalisty, a na końcu pierwszego rozdania, antynaturalista wysunie swoje obiekcje itd.

W ogólności, antynaturalista zarzuca naturaliście, że naturalizacja nie jest efektywna, natomiast naturalista antynaturaliście, że cena antynaturalizmu jest zbyt wysoka, co prowadzi do rozmaitych zagadek filozoficznych. Inaczej mówiąc, naturalista oświadcza „Jestem naturalistą, bo koszt stanowiska mojego oponenta, czyli antynaturalisty, jest zbyt wysoki", antynaturalista odpowiada zaś, że ten koszt z konieczności trzeba ponieść dla dobra (adekwatności) filozofii. Jak już zaznaczyłem, trudno byłoby zaprzeczyć, że naturalizm napotyka bardzo poważne trudności, możliwe, że w pewnych przypadkach nawet nieprzezwyciężalne[5]. Nie jest więc wcale wykluczone, że naturalizm ma jakieś fundamentalne ograniczenia i trzeba go raczej traktować jako pewien program, a nie gotową doktrynę czy też teorię świata. Tedy naturalista wita z uznaniem każdy sukces naturalizmu, nawet jeśli uznaje zasadność powątpiewania w perspektywiczny sukces naturalizmu

globalnego jako ogólnej teorii świata i jego poznania. To dodatkowo uzasadnia stanowisko (B), którego istotnym elementem jest jego programowy charakter oraz lokalność polegająca na braniu pod uwagę konkretnych problemów filozoficznych bez apriorycznego rozstrzygania, czy wszystko podlega naturalizacji.

Podsumowując, epistemologia naturalistyczna (znaturalizowana) jest przeciwstawiana epistemologii tradycyjnej. Ta druga bardzo często rości sobie prawo do formułowania apriorycznych norm poznawczych stosowanych w osiąganiu wiedzy. Naturalista zaprzecza temu, że zadanie to jest wykonalne. Niemniej jednak naturalizm epistemologiczny nie musi polegać na tym, że teoria poznania jest nauką empiryczną.

5. Przykłady argumentów w sporze naturalizmu z antynaturalizmem

Aby zilustrować rozmaite problemy związane z naturalizmem i jego krytyką, omówię trzy argumenty przeciwko tej orientacji filozoficznej. Argument pierwszy został sformułowany przez Alvina Plantingę (por. Plantinga 1993, 2002; Beilby 2002). Jego celem jest wykazanie, że sama

ewolucja biologiczna nie mogła wykreować bytów takich jak ludzie z ich wyposażeniem mentalnym, w szczególności kognitywnym, o takim stopniu niezawodności, jaki występuje w przypadku gatunku ludzkiego. Teza naturalisty głosi, że nasze obecne sprawności mentalne powstały drogą ewolucji biologicznej. Tak więc naturalista wyjaśnia poziom ludzkiej *cogitatio* za pomocą koniunkcji złożonej z tezy naturalizmu (obejmującej także negację istnienia bytów nadprzyrodzonych) i teorii ewolucji. Koniunkcja ta jest jednak autodestrukcyjna, gdyż prawdopodobieństwo pojawienia się istot z takim wyposażeniem mentalnym jak ludzie, drogą samej ewolucji biologicznej jest tak znikome, iż trzeba dany efekt uznać za praktycznie niemożliwy. Inaczej mówiąc, naturalizm obala sam siebie, ponieważ starając się coś wyjaśnić, popada w niemożność wykonania tego zadania. *Ergo*, trzeba przyjąć, że ludzka struktura mentalna została stworzona przez Boga na Jego podobieństwo (człowiek jako *imago Dei*). Plantinga nie odrzuca biologicznej teorii ewolucji, natomiast twierdzi, że nie wyjaśnia ona powstania umysłu ludzkiego.

Jak już wspomniałem, poważnym problemem dla naturalisty jest interpretacja nauk

formalnych, tj. matematyki i logiki. W szczególności, wydaje się, że skoro przedmioty matematyczne są abstrakcyjne, wymagają one szczególnego dostępu poznawczego. To sprawia, że platonizm (będący oczywiście antynaturalizmem) w filozofii matematyki jest bardzo silnie ugruntowany, właśnie ze względu na atrybuty przypisywane zbiorom, liczbom, funkcjom i innym obiektom badanym przez matematykę. Jednocześnie ów szczególny dostęp jest, zdaniem wielu filozofów i matematyków, dość tajemniczy. Stąd pojawiają się próby naturalistycznej filozofii matematyki. Jednym z podstawowych argumentów naturalisty jest tzw. dylemat Benacerrafa (Benacerraf 1965). Załóżmy, że poznanie przedmiotu *P* wymaga bezpośredniego kontaktu z nim polegającego na więzi przyczynowej. Założenie to jest potwierdzone przez praktykę uczenia się o liczbach, w szczególności dotyczącą posługiwania się nazwami liczb. Ale jeśli liczby są bytami abstrakcyjnymi, warunek dla uczenia się nazw liczb nie może być spełniony. Z jednej strony efektywnie uczymy się matematyki i ją stosujemy, np. w naukach przyrodniczych, z drugiej zaś – jest to niemożliwe, skoro

przedmioty matematyczne z ich istoty nie mogą na nas oddziaływać przyczynowo.

Argument trzeci dotyczy obiekcji z normatywności (AN). Rozumowanie jest następujące (Janvid 2001, s. 63):

(1) Epistemologia ma istotnie normatywny charakter;
(2) Nauka jest opisowa;
(3) Naturalizacja epistemologii wymaga jej włączenia do nauki i stosowania metod naukowych;
(4) Naturalizacja pozbawia epistemologię jej konstytutywnego elementu, tj. właśnie normatywności;
(5) (Konkluzja) Epistemologia nie może być znaturalizowana.

Argument ten ma godzić w stanowisko Quine'a w sprawie epistemologii znaturalizowanej.

Krótko zanalizuję argument pierwszy i drugi – kwestia normatywności epistemologii zostanie rozpatrzona w następnym podrozdziale. Argument Plantingi spotkał się z krytyką (por. Beibly 2002). Po pierwsze, trzeba zauważyć, że jeśli coś jest, jest też możliwe. Po drugie, nie jest

jasne, jak Plantinga rozumie prawdopodobieństwo, stosowane przez niego do zdarzenia jednorazowego (powstanie umysłu), nie masowego (statystycznego). Po trzecie, jeśli założyć teorię chaosu deterministycznego, pojawienie się ludzkiego *cogitatio* wprawdzie nie staje się bardzo prawdopodobne (bo dalej nie ma możliwości stosowania teorii prawdopodobieństwa), ale zrealizowanie się takiej możliwości nie jest nierealne. Po czwarte, zaangażowanie hipotezy Boga jako kreatora umysłu wymaga rozstrzygnięcia kilku fundamentalnych problemów dotyczących stosunku teologii i nauk przyrodniczych. Pomijając już problem dowodu istnienia Boga, Plantinga bez żadnego uzasadnienia zakłada, że język nauk przyrodniczych wzbogacony terminem „Bóg" oznaczającym byt wyposażony w takie atrybuty, jakie mu przypisuje teologia, pozostaje językiem koherentnym kognitywnie. To jest jednak wielce wątpliwe, zważywszy, że własności Boga są radykalnie odmienne od tych, które mogą być ustalone drogą empiryczną. Tedy, rozwiązanie Plantingi jest *ad hoc*, a przede wszystkim, nader kosztowne ontologicznie i poznawczo. Tak więc naturalista wcale nie musi czuć się pokonany przez Plantingę. Dylemat

Benacerraffa interpretowany na korzyść naturalizmu zakłada eksternalizm i przyczynową koncepcję poznania. Antynaturalista ma jednak tutaj coś do zauważenia. W szczególności, może zaatakować eksternalizm jako niewłaściwe podejście epistemologiczne do matematyki, gdyż argument z uczenia się matematyki i jej aplikacji ma wprawdzie walor wobec matematyki stosowanej, ale nie wobec czystej. Antynaturalizm może odwołać się do natury prawdy logicznej, trudnej do wyjaśnienia przez empiryzm genetyczny podzielany przez naturalizm (por. Woleński 2012 w sprawie naturalistycznej interpretacji genezy logiki). Naturalista chcąc zachować specyfikę wiedzy formalnej jako pewnej, musi opowiedzieć się za metodologicznym empiryzmem (aposterioryzmem) umiarkowanym.

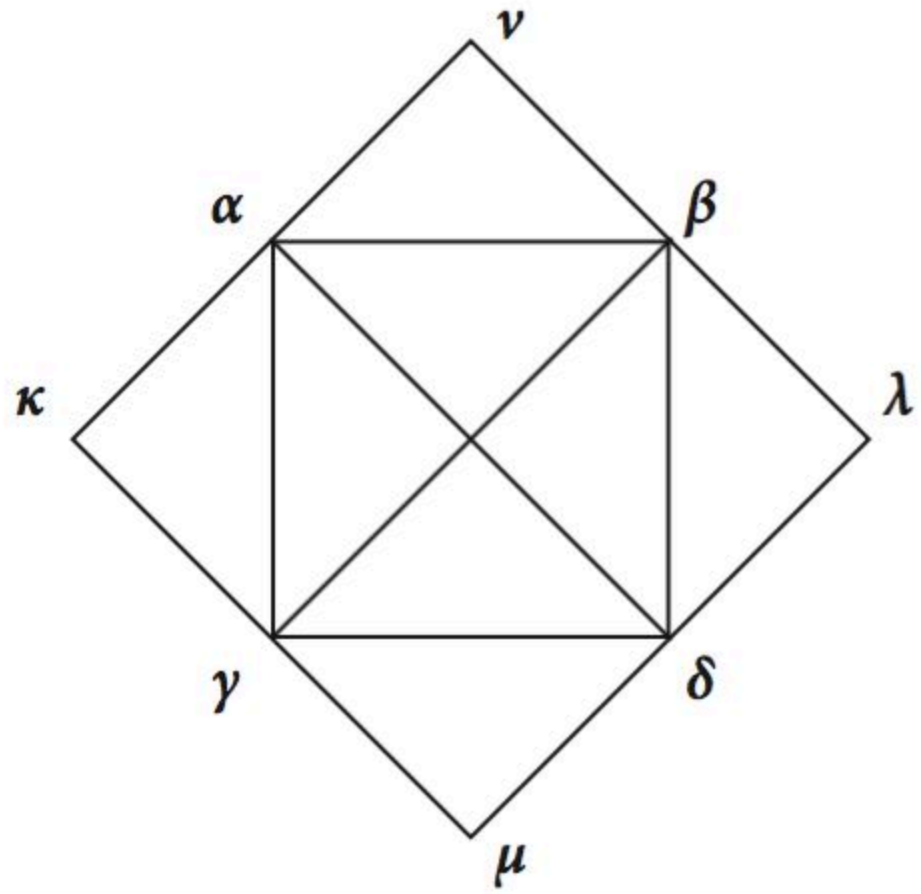
Podsumowując, typowy szczegółowy argument naturalisty polega na wskazaniu, że taki lub inny problem, np. istnienie tworów matematycznych, podlega naturalizacji. Antynaturalista odpowiada na to, że naturalizm przeoczył taki lub inny aspekt dyskutowanego problemu, co ma prowadzić do wniosku, że naturalizacja nie jest efektywna.

6. Problem normatywności epistemologii

Załóżmy, że normatywność epistemiczna (przymiotnik „epistemiczna” jest tutaj bardziej właściwy niż „epistemologiczna”) ma związek z kontekstem

(*) trzeba uznać zdanie *A* (to, że *A*)

Zwrot „trzeba uznać” jest normatywną modalnością epistemiczną ze względu na słowo trzeba. Można powiedzieć, że (*) wyraża obowiązek epistemiczny wobec zdania *A*. Logiczne własności zdań z operatorem obowiązku epistemicznego wyraża diagram (D)



Jest on analogiczny do rozszerzonego kwadratu logicznego dla zdań kategorycznych, modalności aletycznych (konieczne, że *A*, możliwe, że *A* itd.) czy deontycznych (nakazane, że *A*, dozwolone, że *A* itd.) (por. Woleński 2000). Interpretacja poszczególnych punktów: *α* – trzeba uznać, że *A* (epistemiczny obowiązek uznania *A*); *β* – trzeba uznać, że nie-*A* (epistemiczny obowiązek uznania, że nie-*A*); *γ* – nie trzeba uznać, że nie-*A* (epistemiczne dozwolenie dla uznania *A*); *δ* – nie trzeba uznać,

że nie-*A* (epistemiczne dozwolenie uznania, że nie-*A*); κ – *A* (można to czytać jako „*A* jest prawdziwe”*)*; λ – nie-*A* (*A* jest fałszywe); ν – epistemiczny obowiązek uznania *A* lub epistemiczny obowiązek uznania nie-*A* (epistemiczna determinacja względem *A*); μ – epistemiczne dozwolenie dla uznania *A* i epistemiczne dozwolenie dla uznania nie-*A* (epistemiczna indyferencja względem *A*). Epistemiczny obowiązek względem *A* znaczy „istnieje reguła (norma) poznawcza nakazująca uznanie zdania *A*” a epistemiczne dozwolenie dla uznania zdania *A* – nie istnieje norma epistemiczna wyznaczająca obowiązek uznania zdania ” (inne odczytanie: „można uznać zdanie *A*”).

Zachodzą następujące prawa logiczne:

(a) α implikuje γ;
(b) β implikuje δ;
(c) α i β są przeciwne;
(d) γ i δ dopełniają się;
(e) α i δ oraz γ i β są sprzeczne.
(f) α implikuje ν;
(g) μ implikuje γ
(h) μ implikuje δ;
(i) α lub β lub μ.

Wszystko to są prawa logiki modalnej w szerokim sensie, tj. obejmującej m.in. modalności aletyczne i deontyczne.

Jeśli dodamy κ i λ, logika aletyczna zawiera to, że α implikuje γ (to, co konieczne, jest), ale w logice epistemicznej (także w deontycznej) zachodzą zależności:

(j) α nie implikuje κ (i odwrotnie);
(k) β nie implikuje λ (i odwrotnie);
(l) γ nie implikuje κ (i odwrotnie):
(m) δ nie implikuje λ (i odwrotnie);
(n) ν nie implikuje κ (i odwrotnie);
(o) ν nie implikuje λ (i odwrotnie);
(p) μ nie implikuje κ (i odwrotnie);
(q) μ nie implikuje λ (i odwrotnie).

Zasady (j) – (q) wyrażają uogólnioną tezę Hume'a (UTH; por. Woleński 2003) w odniesieniu do zdań epistemicznych. W słownym sformułowaniu: nakaz, obowiązek epistemiczny, dozwolenie epistemiczne, determinacja epistemiczna i indyferencja epistemiczna nie implikują odpowiednich zdań nieepistemicznych (reprezentowanych przez A; aby uniknąć pewnych komplikacji trzeba założyć, że A nie jest tautologią) i na odwrót.

UTH dostarcza formalnych narzędzi dla analizy AN. Można np. zauważyć, że UTH blokuje błąd naturalistyczny, gdyż normy epistemiczne nie są logicznymi konsekwencjami zdań bez operatorów epistemicznych. Dalsza analiza wymaga wyjaśnienia pewnych problemów związanych z przesłankami obecnymi w AN. Przesłanka (1) orzeka, że epistemologia jest normatywna. Może to znaczyć (i) epistemologia stanowi normy epistemiczne lub (ii) epistemologia opisuje (uwzględnia itp.) takie normy. Naturalista sprzeciwia się (i) i normatywność epistemologii rozumie według zaleceń filozofii transcendentalnej, tj. jako obecność reguł (norm) gwarantujących prawdziwość orzeczeń o ważności wiedzy w podanym tu rozumieniu. Faktycznie, jest to deklaracja opowiadająca się za aprioryzmem, co przesądza, że chodzi o normy dyktujące konieczność artykułowanych sądów (zdań), o ile spełniają ustalone warunki. Obok wspomnianych już wysokich kosztów epistemicznych antynaturalizmu jako aprioryzmu, naturalista może, a nawet powinien wskazać, że doktryna ta jest niezgodna z punktem (k) logiki generowanej przez (D). Jako że nie jest tak, że zdanie „trzeba uznać to, że *A*” logicznie implikuje *A*.

Uzasadnienie koniecznego związku między α i κ wymaga jakiejś logiki transcendentalnej, ale naturalista odrzuca takie rozwiązanie.

Kolejnego problemu dostarcza przesłanka (2) w AN. *Prima facie*, jeśli nauka jest opisowa, to okoliczność ta nie wyklucza, że epistemologia jest nauką i opisuje normy. Naturalista może zaoponować i utrzymywać, że nauka jest opisowa w tym sensie, że nie zawiera żadnych norm, nawet w innym rozumieniu niż proponuje to aprioryzm. Wszelako nawet jeśli nauka nie zawiera norm, nie znaczy to, że nie jest związana z normami. Generalizacja μ daje „dla każdego A, A jest przedmiotem indyferencji epistemicznej". Znaczy to, że w ogóle nie ma norm ustalających obowiązki epistemiczne. Odpowiada to anarchizmowi metodologicznemu w sensie Paula Feyerabenda. Wszelako ta filozofia nauki jest standardowo opisywana przez zasadę „wszystko uchodzi", niewątpliwie normatywną. Przeciwieństwem indyferencji epistemicznej jest stwierdzenie „dla każdego A, A jest przedmiotem obowiązku epistemicznego lub nie-A jest przedmiotem obowiązku epistemicznego, także wyraźnie normatywne. Można argumentować (bardziej szczegółowa analiza wykracza poza zakres tego rozdziału), że globalna indyferencja

epistemiczna i globalna determinacja epistemiczna są stanowiskami nierealistycznymi i bronić tezy, że (i) (jest to prawo logiki epistemicznej) opisuje możliwe postawy normatywne wobec dowolnego zdania *A*. Tak więc, albo *A* może być uznane na mocy obowiązku epistemicznego albo nie-*A* może być uznane na mocy obowiązku epistemicznego albo można zająć postawę indyferencji epistemicznej wobec *A*, np. przez powstrzymanie się od uznania *A* i powstrzymanie się od uznania nie-*A*. Ważne jest to, że postawy normatywne wobec uznania tego, że *A* obejmują nie tylko obowiązki epistemiczne, lecz także dozwolenia epistemiczne.

Powstaje teraz pytanie, jak ustalać jakie reguły epistemiczne funkcjonują w praktyce poznawczej, np. naukowej i kto to ma czynić. Logika diagramu (D), a dokładniej UTH, przesądza tyle tylko, że owych reguł nie można wyprowadzić z opisowych (= nienormatywnych) konstatacji o świecie. To jednak nie znaczy, że takich reguł nie ma. Poszukuje ich współczesna psychologia poznawcza. Jedną z propozycji jest uznanie poznania jako stosowanej statystyki (por. Gigerenzer, Murray 1987), inną koncepcja dwóch modułów poznawania, szybkiego

i wolnego (por. Kahneman 2011), przy czym ten pierwszy działa spontanicznie, a drugi kierowany jest regułami. Jaka jest ewentualna rola epistemologii? Ajdukiewicz (por. Ajdukiewicz 1948) zauważył, że reguły metodologiczne, dotyczące np. celu nauki, są domniemywane przez metodologa nauk, a nie przez niego ustanawiane. Uogólniając to spostrzeżenie, można powiedzieć, że normy epistemiczne są domniemywane przez epistemologa na podstawie analizy praktyki poznawczej, potocznej i naukowej, obecnie coraz częściej modelowanej przez nauki kognitywne. Nie jest to stwierdzenie zbyt odkrywcze, gdyż to właśnie prace filozoficzne a nie naukowe są pełne rozważań na temat epistemicznych obowiązków i dozwoleń, zwłaszcza gdy umieszcza się je w kontekście racjonalności. Ich filozoficzny charakter jest też poświadczony notoryczną kontrowersyjnością uzyskiwanych odpowiedzi. To nie powinno dziwić zważywszy, że analiza filozoficzna materiału dostarczanego przez nauki szczegółowe umieszcza dane empiryczne w tradycyjnej filozoficznej siatce pojęciowej. Jakoż tego rodzaju roztrząsania niekonieczne muszą być niezgodne z naturalizmem pod warunkiem, że zachowuje

się stanowisko empiryzmu metodologicznego, skrajnego lub umiarkowanego, a odrzuca aprioryzm i pretensje do ustalania koniecznych warunków poznania. Naturalista może ironicznie zauważyć, że owa konieczność jest nader wątpliwa skoro aprioryści nie mogą uzgodnić korpusu uniwersalnie obowiązujących reguł prowadzących do trafnych wytworów poznawczych. Ma to znaczenie dla odparcia argumentu, że naturalizm nieuchronnie prowadzi do relatywizmu (sceptycyzmem nie zajmuję się w tym artykule). Naturalista może odpowiedzieć na ten zarzut stwierdzeniem, że statystycznie wysoki wskaźnik przestrzegania norm epistemicznych przez zwykłych ludzi jak i profesjonalnych naukowcow, wystarczająco blokuje dowolność w akceptacji twierdzeń. To znajduje potwierdzenie we współczesnej psychologii poznawczej, znacznie bliższej naturalizmowi aniżeli antynaturalizmowi. Konkretne propozycje logiki transcendentalnej wysuwane przez antynaturalistów są znacznie bardziej arbitralne od tego, co sugeruje praktyka poznawcza.

Podsumowując, uogólniony kwadrat logiczny i uogólniona teza Hume’a umożliwiają

precyzyjne postawienie problemu normatywności epistemologii.

Podsumowanie

Wszelako koszt naturalizmu w wersji proponowanej w zakończeniu poprzedniego podrozdziału jest dość wysoki. Trzeba porzucić przesłankę (3) w argumencie AN postulującą traktowanie epistemologii jako jednej z nauk szczegółowych. Filozof analityczny nie musi być zakłopotany obraniem opcji antyscjentystycznej w epistemologii (to samo dotyczy innych dziedzin filozofii). Może akceptować naturalizm ontologiczny i naturalizm epistemologiczny jako poglądy trafne ze względu na ich związek z nauką. Inaczej mówiąc, naturalistyczna filozofia analityczna rezygnuje z ambicji bycia *philosophia prima* wobec nauki i godzi się na rolę *philosophiae secundae*, zgodnie z ogólną tendencją naturalistyczną. Naturalistom umiarkowanym, tj. w sensie (A), obranie tej opcji metafilozoficznej przychodzi łatwiej niż tym, którzy opowiadają się za naturalizmem globalnym. Reasumując, filozof analityczny akceptujący naturalizm analizuje problemy,

które powstają na gruncie tego poglądu. Czy czyni to poprawnie *ex definitione*? Oczywiście, że nie, bo taka jest natura refleksji filozoficznej. Tedy, różnice w ramach analitycznego naturalizmu filozoficznego są zrozumiałe, podobnie jak reakcja antynaturalistyczna. Może to nie zadowalać bardziej ambitnych filozofów. Tak jest tylko wtedy, gdy oczekujemy konkluzywnego rozstrzygnięcia, w tym wypadku na rzecz naturalizmu lub na rzecz antynaturalizmu. Możemy jednak ograniczyć nasze nadzieje i poprzestać na tym, że dyskusja filozoficzna ma nie tyle rozwiązać problem, ale go rozjaśnić, np. w postaci zarysowania możliwych dróg rozwiązania go i wskazania trudności, jakie nas czekają. I tak już chyba pozostanie.

Bibliografia

Addis L. (1989), *Natural Signs. A Theory of Intentionality*, Philadelphia: Temple University Press.

Ajdukiewicz K. (1948), *Metodologia i metanauka*, „Życie Nauki” VI(31/32), s. 4–15; przedruk w: idem (1964), *Jezyk i poznanie*, t. II, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 107–126.

Ajdukiewicz K. (1949), *Zagadnienia i kierunki filozofii. Teoria poznania. Metafizyka*, Warszawa: Czytelnik; wyd. III, Kęty: Antyk 2003.

Almeder R. (1998), *Harmless Naturalism. The Limits of Science and the Nature of Philosophy*, La sale: Open Court.

Audi R., *Naturalism* (1996), w: D.M. Borchert (red.), *The Encyclopedia of Philosophy*. *Supplement*, New York: Macmillan, s. 372–374.

Benacerraf P. (1965), *What Numbers Could not Be*?, „Philosophical Review" 74, s. 47–73; przedruk w: P. Benacerraf, H. Putnam (red.), *Philosophy of Mathematics. Selected Readings*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 272–294.

Beilby J. (red.) (2002), *Naturalism Defeated. Essays on Plantingas' Evolutionary Argument against Naturalism*, Ithaca: Cornell University Press.

Creath R., Maienschein J. (red.) (2000), *Biology and Epistemology*, Cambridge: Cambridge University Press.

Danto A.C. (1967), *Naturalism*, w: P. Edwards (red.), *The Encyclopedia of Philosophy*, New York: Macmillan.

Davies P. (2001), *Norms of Nature. Naturalism and the Nature of Functions*, Cambridge, MA: The MIT Press.

De Caro M., Macarthur D. (red.) (2004), *Naturalism in Question*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Gawlick G. (1984), *Naturalismus*, w: J. Ritter, K. Gründer (red.), *Historrisches Wörterbuch der Philosophie*, t. VI, Basel: Schwabe, s. 517–519.

Gigerenzer G., Murray D.J. (1987), *Cognition as Intuitive Statistics*, Hillsdale, NJ: Erlbaum.

Goclenius R. (1513/1964), *Lexicon Philosophicum quo Tanquam Clave Philosopiae Fores Aperiuntur*, przedruk, Hildesheim: Olms.

Gordon B.R., Dembski W.L. (red.) (2011), *The Nature of Nature. Explaining the Role of Naturalism in Science*, Wilington: ISI Books.

Hartmann K. (1999), *Hegels Logik*, Berlin: Walter de Gruyter.

Janvid M. (2001), *Naturalism and the Staus of Epistemology*, Stockholm: Department of Philosophy Stockholm University.

Kahneman D. (2011), *Thinking, Fast and Slow*, New York: Farrar, Straus and Giroux; tłum. polskie: idem (2012), *Pułapki myślenia. O myśleniu szybkim i wolnym*, tłum. P. Szymczak, Poznań: Media Rodzina.

Kim J. (2000), *Mind in a Physical World. An Essay on the Mind Body Problem*, Cambridge, MA: The MIT Press.

Knowles J. (2003), *Norms, Naturalism and Epistemology. The Case for Science without Norms*, New York: Palgrave.

Kolmer P., Honnefelder L., Siep L., Kallhoff A. (2011), *Natur*, w: P. Kolmer, A.G. Wildfeuer (red.), *Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, t. II: *Gerechtigkeit – Praxis*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesselschaft, s. 1560–1592.

Kornblith H. (2002), *Knowledge and Its Place in Nature*, Oxford: Clarendon Press.

Kornblith H. (red.) (1985), *Naturalizing Epistemology*, Cambridge, MA: The MIT Press.

Krug W. (1833), *Allgemeines Handwörterbuch der Philosophischen Wissenschaften nebs ihrer Literatur und Geschichte*, t. III, Leipzig: Brodhaus.

Leiter B. (2007), *Naturalizing Jurisprudence. Essays on American Legal Realism and Naturalism in Legal Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.

Luper S. (1998), *Naturalized Epistemology*, w: E. Craig (red.), *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, t. VI, London: Routledge, s. 721–722.

Lyons W. (1995), *Approaches to Intentionality*, Oxford: Clarendon Press.

Maddy P. (2000), *Naturalism in Mathematics*, Oxford: Clarendon Press.

Maddy P. (2009), *Second Philosophy. A Naturalistic Method*, Oxford: Clarendon Press.

Meyer H., *Traditionelle und Evolutionäre Erkenntnistheorie*, Hildesheim: Olms.

Moore G.E. (1903), *Principia Ethica*, Cambridge: Cambridge University Press; tłum. polskie: idem (1919), *Zasady etyki*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa: Wydawnictwo M. Arcta.

Papineau D. (1993), *Philosophical Naturalism*, Oxford: Blackwell.

Petitot J., Varela F.J., Pachoud B., Roy J.-M. (red.) (1999), *Naturalizing Phenomenology and Cognitive Science*, Stanford: Stanford University Press.

Pihilström S. (2003), *Naturalizing the Transcendental. A Pragmatic View*, New York: Humanity Books.

Plantinga A. (1993), *Warrant and Proper Function*, New York: Oxford University Press.

Plantinga A. (2002), *Introduction. The Evolutionary Argument against Naturalism. The Initial Statement of the Argument*, w: J. Beilby (red.), *Naturalism Defeated. Essays on Plantingas' Evolutionary Argument against Naturalism*, Ithaca: Cornell University Press, s. 1–12.

Quine W.V.O. (1969), *Epistemology* Naturalized, w: idem, *Ontological Relativity and Other Essays*, New York: Columbia University Press, s. 69–90; tłum. polskie, idem, *Epistemologia znaturalizowana*, tłum. B. Stanosz, w: idem, *Granice wiedzy i inne pisma filozoficzne*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1986, s. 106–125.

Ritchie J. (2008), *Understanding Naturalism*, Stocksfield: Acumen.

Shapiro L. (2010), *Embodied Cognition*, London: Routledge.

Shook J.R., Kurtz P. (red.) (2009), *The Future of Naturalism*, New York: Humanity Books.

Smith J., Sullivan P. (red.) (2011), *Transcendental Philosophy and Naturalism*, Oxford: Clarendon Press.

Stuhlmann-Laeisz R. (1976), *Kants Logik*. *Eine Interpreation auf den Grundlage von Vorlsungen*, *voröffentlichten Werken udn Nachlass*, Berlin: Walter de Gruyter.

Swing T.K. (1969), *Kant's Transcendendal Logic*, New Haven: Yale University Press.

Tragesser R.S. (1984), *Husserl and Realism in Logic and Mathematics*, Cambridge: Cambridge University Press.

Tulibacki W., (1998), *Etyka i naturalizm*. *Problem naukowego kontekstu etyki*, Olsztyn: Wydawnictwo ATR.

Varela F.P., Thompson E., Rosch E. (red.) (1993), *The Embodied Mind*, Cambridge, MA: The MIT Press.

Wedgwood R. (2009), *The Nature of Normativity*, Oxford: Clarendon Press.

Vollmer G. (1975), *Evolutionäre Erkenntnitheorie*. *Angebogene Erkenntnistrukturen im Kontext von Biologie, Psychologie, Linguistik, Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Stuttgart: Kröner.

Willard D. (1984), *Logic and the Objectivity of Knowledge*, Athens, OH: Ohio University Press.

Woleński J. (2000), *Kwadrat logiczny – uogólnienia, interpretacje*, w: J. Perzanowski, A. Pietruszczak (red.), *Logika i filozofia logiczna*, Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, s. 45–57.

Woleński J. (2003), *Uogólniona teza Hume'a*, w: I. Boguckia, Z. Tobor (red.), *Prawo a wartości. Księga jubileuszowa profesora Józefa Nowackiego*, Kraków: Zakamycze, s. 293–303; przedruk w: J. Woleński (2013), *Z zagadnień analitycznej filozofii prawa*, wyd. II rozszerz. i zmien., Kraków: Aureus, s. 171–182.

Woleński J. (2005), *Epistemologia. Poznanie, prawda, wiedza, realizm*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Woleński J. (2011), *Naturalizm, antynaturalizm i metaetyka*, „Folia Philosophica" 27, s. 241–257.

Woleński J. (2012), *Naturalism and the Genesis of Logic*, w: K. Trzęsicki, S. Krajewski, J. Woleński (red.), *Papers on Logic and Rationality. Festschrift in Honor of Andrzej Grzegorczyk*, „Studies in Logic, Grammar and Rhetoric" 27(40), Białystok: University of Białystok, s. 223–240.

Woleński J. (2015), *Naturalizm. Blaski i cienie*, „Nauka" 4, s. 7–30.

Woleński J. (w przygotowaniu), *Wykłady o naturalizmie*, Toruń: Wydawnictwo UMK.

Zeleny J. (1980), *The Logic of Marx*, Lanham: Rowman & Littlefield.

Ziemiański S. (1995), *Teologia naturalna. Filozoficzna problematyka Boga*, Kraków: Fakultet Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego.

Przypisy

[1] W rozdziale wykorzystuję mój wykład inauguracyjny „Naturalizm: blaski i cienie” wygłoszony na X Polskim Zjeździe Filozoficznym w Poznaniu 15 września 2015 roku.

[2] O ile mi wiadomo, nie istnieje żadna ogólna historia filozofii naturalistycznej, a także nie ma, poza opracowaniami dziejów doktryn prawno-naturalnych, monografii historycznych na temat poszczególnych rodzajów naturalizmu.

[3] W związku z koncepcją religii naturalnej trzeba wyraźnie odróżniać religię naturalną od tzw. teologii naturalnej (por. Ziemiański 1995) dociekającej filozofii Boga na tle świata naturalnego.

[4] Pełna taksonomia rozmaitych form naturalizmu powinna uwzględnić rozmaite kombinacje wskaźników funkcjonujących w (A) i (B), np. pominięcia niektórych z nich jak w przypadku naturalizmu aksjologicznego, bardzo często rozważanego niezależnie od ontologii i epistemologii. Dodam jeszcze, że mapa możliwych

wersji antynaturalizmu może wyglądać podobnie jak (A) i (B), ale pomijam ten wątek. Dodam również, że moje własne sympatie leżą po stronie naturalizmu w wersji (B) i rozdział ten jest pisany z tego punktu widzenia.

[5] Dotyczy to także antynaturalizmu. Trzeba jednak dodać, że antynaturalizm dopuszcza znacznie więcej środków poznawczych i w konsekwencji – typów przedmiotów mogących być uznanymi za istniejące w ontologicznym schemacie tego kierunku.

Renata Ziemińska

SCEPTYCYZM

S ł o w a k l u c z o w e: *sceptycyzm globalny, fallibilizm, sceptycyzm znaczeniowy, niespójność sceptycyzmu, pragmatyzm, kontekstualizm, Unger, Dąmbska, Wittgenstein, Kripke*

Wstęp

Współcześnie dokonano rozbioru starożytnej idei sceptycyzmu na dwa elementy: tezę, że wiedza jest niepewna i tezę, że wiedzy nie posiadamy. Pierwszą uznano za oczywistą i nazwano *fallibilizmem*. Druga pozostała kontrowersyjna i zachowała nazwę *sceptycyzmu*. W głównym nurcie kultury sceptyczna teza, że wiedza nie istnieje, jest lekceważona jako niezgodna z praktyką poznawczą, a poważne dyskusje wokół tej tezy są niszowe i toczą się w ramach filozofii. Pokazały one, że sceptyk co do wiedzy przyjmuje teoretyczne założenia, na które nie

musimy się godzić (zbyt surowe wymogi dla wiedzy i uzasadnienia, które można zmienić na inne, równie uprawnione). Nowością współczesnej filozofii jest sceptycyzm znaczeniowy (nie istnieją znaczenia), na który można odpowiedzieć podobnie: nie ma idealnych znaczeń, ale istnieją znaczenia niedookreślone, które umożliwiają społeczną komunikację. Podstawowym problemem sceptycyzmu globalnego jest niespójność pragmatyczna: każda próba stwierdzenia tezy sceptycznej co do wiedzy, prowadzi do sprzeczności między jej treścią (nie istnieje wiedza), a aktem jej stwierdzenia, który zakłada, że coś wiem (skoro twierdzę). Podobnie, jeśli nie istnieją znaczenia, to znaczenia jest również pozbawiona formuła sceptycyzmu znaczeniowego. Mimo wewnętrznej niespójności sceptycyzm odegrał doniosłą rolę w rozwoju ludzkiej wiedzy, zwłaszcza naukowej, inspirując precyzowanie pojęć i doskonalenie metod uzasadniania. Także współcześnie przypomina nam o prowizoryczności naszych pojęć i przekonań, które ciągle wymagają rewizji i korekty.

1. Sceptycyzm i fallibilizm

W pewnym podstawowym sensie wszyscy jesteśmy sceptykami, a każda współczesna teoria naukowa zakłada sceptycyzm. Praktycznym sceptykiem jest każdy polityk, artysta, a nawet wyznawca religii, ponieważ nikt nie potrafi wypowiedzieć zdania, które byłoby pewne w sensie niemożliwości okazania się fałszem. To jest *pierwszy* i podstawowy sens sceptycyzmu: *przekonanie o braku pewności*, które współcześnie najczęściej nazywane jest fallibilizmem. Starożytni oraz nowożytni sceptycy przez wiele wieków uzasadniali to przekonanie, napotykając na mocny sprzeciw, ale w XXI wieku można stwierdzić, że brak pewności został powszechnie zaakceptowany jako oczywisty. Dodam od razu, że to przekonanie również nie jest pewne (inaczej mielibyśmy paradoks pewności o niepewności), ale jest na tyle silne, że należy do grupy przekonań milcząco zakładanych jako oczywiste. W tym czasie jednak zmieniło się znaczenie słowa *sceptycyzm*.

Powolna zmiana znaczeniowa miała swoje źródło w pytaniu, jak postępować w sytuacji niepewności. Krytykować jest łatwo, ale trudno

jest powiedzieć, jak kierować swoimi czynnościami poznawczymi, kiedy już przyznamy, że wszystko jest niepewne. Co myśleć o świecie i sobie? Jak oceniać i wybierać poglądy, które krążą w kulturze i są głoszone przez żywych ludzi? Codzienne działanie wymaga przekonań na temat świata. Budząc się rano, trzeba podjąć decyzję, jaki pokarm zjeść na śniadanie, jak się ubrać i dojechać do pracy. Przy okazji może pojawić się problem, co zrobić z mrówkami, które przemykają po blacie kuchennym. Dużo poważniejsze jest przy tym pytanie, jak pomóc dziecku, które ma problemy w szkole. Sceptycyzm jest w tle tych praktycznych zadań: wszystko jest niepewne, a jednak trzeba wybrać pogląd najlepszy. Jako sceptyczka wiem, że ryzykuję błąd, ale jestem zmuszona dokonać wyboru w sytuacji niepewności. Na przykład na śniadanie wybieram pastę z cieciorki i chleb z ziarnami, ponieważ słyszałam, że tak jest zdrowo, a za dietą wegetariańską przemawiają też racje ekologiczne, a nawet moralne. Do tego kawa, ponieważ racje zdrowotne nie są w stanie pokonać siły uzależnienia.

Nie inaczej jest w teorii, np. pisząc artykuł o wegetarianizmie, wiem, że wszystko jest

niepewne, ale mam już przekonanie, że dieta wegetariańska jest lepsza od mięsnej i poszukuję najlepszych argumentów, żeby to stanowisko uzasadnić. Przeszukuję rozmaite dane empiryczne, analizuję pojęcia i konstruuję argument z ostrożną konkluzją, że jeśli wierzyć naszym najlepszym teoriom, to kiedy mamy możliwość wyboru, lepiej wybrać wegetarianizm. Tutaj także sceptycyzm był w tle, ale cała energia intelektualna została skierowana na dokonanie najlepszego wyboru, znalezienie najlepszych racji, przedyskutowanie trudności.

Tak właśnie powstają współczesne teorie i poglądy na świat. Za ich prototyp mogą być uznane rozprawy i eseje nowożytnego sceptyka Davida Hume'a, który deklarował się jako sceptyk, ale to nie przeszkadzało mu wypowiadać się na rozliczne tematy filozoficzne, historyczne, polityczne, moralne czy estetyczne (Hume 2011). Nie tylko nasze potoczne przekonania, lecz także najlepsze teorie naukowe powstają w sytuacji niepewności jako tezy ze słabą asercją, które mogą być sfalsyfikowane, a przynajmniej skorygowane i udoskonalone.

Jeśli mówimy o sceptycyzmie jako *przekonaniu o braku pewności*, to jesteśmy sceptykami, nasza kultura jest sceptyczna;

sceptycyzm to milcząca oczywistość naszego myślenia. O takim sceptycyzmie pisała Izydora Dąmbska, polska badaczka sceptycyzmu i jego zwolenniczka. Pojęcie sceptycyzmu wyrobiła sobie w trakcie studiowania sceptyków starożytnych, a potem uznała, że pragmatyzm i inne współczesne kierunki filozoficzne to ukryty sceptycyzm. Pragmatyzm, pisała, jest „nowoczesną postacią teoretycznego sceptycyzmu" (Dąmbska 1948b, s. 247) i niesłusznie jest uważany za przezwyciężenie sceptycyzmu, ponieważ unika go tylko werbalnie. Filozofowie współcześni „nie obalają krytyki poznania przeprowadzonej przez sceptycyzm teoretyczny a nawet ją podejmują i pogłębiają" (Dąmbska 1948b, s. 246).

Przechodzę teraz do *drugiego*, radykalniejszego pojęcia sceptycyzmu jako *tezy, że niczego nie wiemy*. Można powiedzieć za Jerzym Szymurą (2005, s. 154), że jest to teza, iż ludzkie przekonania nie spełniają warunków przewidzianych dla wiedzy (nie mają gwarancji prawdziwości). Przy tym znaczeniu sceptycyzm wcale nie jest dziś uznawany za oczywisty ani akceptowany przez współczesnych filozofów, jak pisała Dąmbska, a wręcz odwrotnie – jest zdecydowanie odrzucany jako wewnętrznie

sprzeczny i szkodliwy. Tak rozumiany sceptycyzm jest postrzegany jako zagrożenie dla racjonalności ludzkich przekonań, ponieważ sugeruje, że wszystko jedno, jakie przekonania żywimy. To zaś odbiera wartość naszym wysiłkom poznawczym i staraniom o racjonalne uzasadnianie wypowiadanych twierdzeń. Nie bez przyczyny pragmatyści amerykańscy Charles S. Peirce i William James, o których Dąmbska mówi jako o zakamuflowanych sceptykach, odcinają się od miana *sceptyków*.

Pragmatyści amerykańscy dokonali rozbioru idei sceptycyzmu na dwa elementy: tezę, że wszystko jest niepewne i tezę, że nie posiadamy wiedzy. Zgodzili się z pierwszą jako oczywistą, ale odrzucili drugą jako szkodliwą dla życia i rozwoju wiedzy oraz opartą na anachronicznym pojęciu wiedzy oraz prawdy. W ten sposób rozeszły się drogi sceptycyzmu i fallibilizmu. Fallibilizm został wydestylowany ze sceptycyzmu jako „słuszny" rdzeń i zarazem użyty jako broń przeciwko drugiej tezie sceptycznej. Skoro wszystko jest wątpliwe, to pojęcie wiedzy wymagającej pewności (mocne znaczenie słowa *wiedza*, bez którego druga teza sceptycyzmu nie ma sensu) jest anachroniczne, nie dające się zastosować do ludzkich czynności

poznawczych. Zdaniem pragmatystów trzeba zmienić pojęcie wiedzy na *ustabilizowane przekonanie* (Peirce 1931–1958, t. 5, s. 372), a dodatkowo zmienić pojęcie prawdy na *użyteczne przekonanie* (James 1998, s. 182). Po tych zmianach pojęciowych teza o nieistnieniu wiedzy staje się po prostu fałszywa. Jej dalsze podtrzymywanie jest nie tylko pojęciowo anachroniczne, lecz także, zdaniem Peirce'a, hamuje rozwój wiedzy, pogrążając człowieka w pesymizmie i paraliżując jego czynności poznawcze. James demaskuje założenia aksjologiczne sceptycyzmu, a mianowicie zauważa, że dla sceptyka ważniejsze jest, aby uniknąć fałszu niż aby odkryć prawdę; strach przed fałszem bierze u niego górę nad pragnieniem prawdy i nadzieją jej znalezienia. Pragmatyści zapoczątkowali lub rozpropagowali antysceptyczny fallibilizm. Był to w istocie łagodny sceptycyzm z nutą optymizmu i akceptacji dla niepewności wiedzy.

Rozróżnienie sceptycyzmu i fallibilizmu umożliwiło odmowę akceptacji dla sceptycyzmu jako tezy o nieistnieniu wiedzy przy jednoczesnym uznaniu mocy argumentów sceptycznych na temat braku pewności. W procesie tym i w tym ustaleniu nie chodziło

jednak tylko o samą zmianę pojęciową i terminologiczną; zmianę pojęcia wiedzy i sceptycyzmu oraz wprowadzenie nazwy *fallibilizm*. Zmiany te miały swoje racjonalne powody. Dzięki tym zmianom z idei sceptycyzmu uratowano to, co oczywiste i odrzucono to, co bywa destrukcyjne. Oczywiste było przekonanie, że nie mamy pewności. Destrukcyjne było przekonanie, że powinniśmy zrezygnować z wszelkich przekonań (tylko w starożytności poważnie traktowano ten pomysł), destrukcyjne było też przekonanie, że niczego nie wiemy. W tym ostatnim kryje się lekceważenie poznawczych osiągnięć ludzkości. Oczywistą tezę o braku pewności nazwano *fallibilizmem*, aby jej nie mieszać z mocniejszą, pesymistyczną tezą sceptyczną. Nazwa *sceptycyzm* została utrzymana dla poglądu radykalnego i pesymistycznego. Konieczna była zmiana wyidealizowanego pojęcia wiedzy na takie, które mogło być nazwą dla faktycznych poznawczych osiągnięć ludzkości. Dlatego sceptycyzm jako teza, że być może niczego nie wiemy, został wyparty z głównego nurtu kultury, z nauk empirycznych i myślenia potocznego. Poważne traktowanie tej idei zostawiono filozofom. Tylko w tej grupie eksperckiej można dziś bez żenady

zapytać, czy ludzkość cokolwiek wie (podobnie jak, czy świat istnieje). Taki radykalny sceptycyzm jest natomiast zwykle ignorowany przez innych ekspertów i szerokie kręgi społeczne. Problem sceptycyzmu jest przykładem tego, że filozofowie mają do spełnienia społeczną rolę strażników ważnych pojęć i zagadnień.

Oba omówione tu filozoficzne znaczenia słowa *sceptycyzm* są niszowe. W języku polskim pierwsze znaczenie słowa *sceptyk* to *niedowiarek*, *niewierzący w Boga*, a nawet *ateista*. Chodzi tutaj o sceptycyzm religijny i jest to znaczenie dominujące w głównym nurcie współczesnej kultury. Znaczenie to odnosi do jednego ze sceptycyzmów lokalnych, dotyczącego wiedzy o istnieniu Boga. Takie rozumienie sceptycyzmu nie respektuje różnicy między sceptycyzmem religijnym i ateizmem. Z perspektywy człowieka wierzącego różnica między wątpieniem w istnienie Boga (sceptycyzm), a twierdzeniem, że Bóg nie istnieje (ateizm), nie ma większego znaczenia. Ludzie religijni zwykle traktują sceptyków jak wrogów. Jeśli niekiedy mają na myśli sceptycyzm globalny, kwestionujący wszelką wiedzę, to także tę ogólną wersję sceptycyzmu postrzegają jako niebezpieczną, bo podważającą prawdziwość także przekonań

religijnych. Wydawałoby się, że grupa przekonań religijnych w pierwszej kolejności powinna liczyć się ze sceptycznym wątpieniem, z racji niedostępności ich przedmiotu. Jest jednak odwrotnie; lekarstwem na wątpliwości jest tutaj zwykle mocna wiara. Może stąd wywodzi się współczesny antagonizm między sceptycyzmem i religijnością. Do wyjątków należy filozof religii John Schellenberg (2009), który zajmuje stanowisko religijnego sceptycyzmu, a zarazem uważa, że stanowisko sceptyczne może być czynnikiem rozwoju religii, jej ewolucji ku doskonalszej formie, pozbawionej skompromitowanych pojęć i antropomorficznych mitów. Tak czy owak sceptycyzm jest także tutaj formą dystansu wobec konkretnej religii i tylko pieśnią w drodze budowania nowej religii.

2. Krótka historia i rodzaje sceptycyzmu

W starożytności sceptycyzm był sposobem życia, postawą zawieszenia wszelkich sądów (*epochē*) i miał dwie wersje: pirrońską (od imienia Pirrona z Elidy z przełomu IV i III wieku p.n.e.) i akademicką (od Akademii Platońskiej, gdzie

sceptycyzm zadomowił się od III do I wieku p.n.e.). Sekstus Empiryk z II wieku przekazał nam wersję sceptycyzmu pirrońskiego. Argumenty, które wypełniają jego dzieła (*Zarysy pirrońskie*, *Przeciw logikom*, *Przeciw fizykom*, *Przeciw etykom*, *Przeciw uczonym*[1]), sugerują, że nie da się racjonalnie preferować żadnego sądu przed jego negacją. Zjawiska spostrzeżeniowe są zależne od okoliczności, każda próba uzasadnienia dowolnej tezy prowadzi do ciągu w nieskończoność, błędnego koła lub dogmatyzmu (trylemat Agryppy). Z tego samego powodu nie da się ustalić kryterium prawdy, ani przedstawić prawomocnego dowodu. Skoro żadne przekonanie nie ma gwarancji prawdziwości, pirrończycy zalecali życie bez przekonań. Sekstus pisze, że takie życie jest możliwe i polega na biernej akceptacji wrażeń oraz stosowaniu się do zwyczajów i stereotypów, które wraziło w nas społeczeństwo. Sceptycyzm akademicki był łagodniejszy, ponieważ ograniczał *epochē* do teorii. Akademik Karneades znany głównie dzięki Cyceronowi (*Księgi akademickie*) oraz krytykowany przez św. Augustyna (*Przeciw akademikom*) zalecał, aby zawiesić wszystkie teoretyczne sądy, ale w praktyce aprobować to,

co jest subiektywnie wiarygodne (*pithanon*). Akademicy próbując rozwiązać problem niezgodności sceptycyzmu z wymogami życia i działania, odkryli pojęcie słabej asercji i sformułowali teorię prawdopodobieństwa.

W średniowieczu rozwinął się sceptycyzm związany z Bożą wszechmocą, która dopuszczała możliwość zwodzenia ludzkiego umysłu. Skonfrontowanie ludzkich władz poznawczych z wyidealizowanym umysłem Bożym tworzyło przepaść między obiektywną prawdą i ludzkimi przekonaniami. William Ockham od XIV wieku jest symbolem średniowiecznego sceptycyzmu, ale jest wątpliwe, czy zasługuje na to miano. Uważał tylko, że brakuje nam rozumowej wiedzy pewnej na temat Boga (choć „znamy" prawdę na temat Boga dzięki wierze). Uważał też, że w porządku naturalnym, jeśli nie ma Boskiej interwencji, mamy wiedzę pewną o świecie. Sformułował jednak tezę, że wszechmocny Bóg może zniszczyć przedmiot poznania, a zachować samo poznanie. Mikołaj z Autrecourt na bazie tej hipotezy o ingerencji wszechmocnego Boga twierdził, że nie mamy wiedzy pewnej o istnieniu spostrzeganych rzeczy i o związkach przyczynowych, ale nawet on uznawał pewność

wiedzy *a priori*, którą da się sprowadzić do zasady niesprzeczności (Ziemińska 2013, s. 178).

W nowożytności odrodził się starożytny sceptycyzm, który najpierw połączono z chrześcijańskim fideizmem, a potem religijności przeciwstawiono. U Michela de Montaigne'a (XVI wiek) sceptycyzm to teza o braku pewności, wygłaszana z takim samym powątpiewaniem jak wszystkie inne tezy. David Hume w jednym z momentów sceptycznej desperacji stwierdza, że wszystko jest niepewne. Choć nowożytny sceptycyzm w porównaniu do starożytnego był bardziej wyrozumiały dla ludzkiej psychologii (nie zalecał porzucenia wszystkich przekonań lecz wątpienie o ich prawdziwości), to jednak okazał się bardziej radykalny, ponieważ rozerwał naturalną więź ludzkich władz poznawczych ze światem. Idealizm Kartezjusza i jego hipotezy snu i złośliwego demona umożliwiły tak radykalne wątpienie, że samo istnienie świata stanęło pod znakiem zapytania. W oświeceniu główną funkcją sceptycyzmu zaczęła być opozycja wobec religii. Religijni sceptycy renesansowi (chrześcijańscy pirroniści, np. Montaigne) zostali w oświeceniu zastąpieni przez sceptyków niereligijnych. Od czasów

Pierre'a Bayle'a i Davida Hume'a sceptycyzm stał się jeśli nie synonimem ateizmu, to pojęciem bliskoznacznym (Popkin 2003, s. 246). I tak zostało do dzisiaj w głównym nurcie kultury.

Współcześnie, jak pisałam, odróżniono fallibilizm i sceptycyzm. Fallibilizm to teza, że mamy wiedzę, ale nigdy nie możemy logicznie wykluczyć możliwości jej błędu. Sceptycyzm to teza, że wiedza nie istnieje. Pierwsza jest oczywista, druga jest przedmiotem filozoficznej dyskusji. Ta druga teza rozpada się na wiele sceptycyzmów lokalnych. Sceptycyzm etyczny to teza, że nie istnieje wiedza o dobru i złu (Sinnott-Armstrong 2006). Sceptycyzm religijny to teza, że nie istnieje wiedza na temat istnienia Boga (Schellenberg 2009). Sceptycyzm co do istnienia zewnętrznego świata przeczy naszej wiedzy na temat zewnętrznych rzeczy poza zjawiskami. Nowością sceptycyzmu współczesnego jest sceptycyzm znaczeniowy jako teza, że w języku nie istnieją znaczenia (Kripke 2007). Pojęcie bliskoznaczne wobec sceptycyzmu to agnostycyzm jako teza o niepoznawalności świata (np. prawda jest niepoznawalna, istnienie Boga jest niepoznawalne, świat jest niepoznawalny). Agnostycyzm brzmi jak teza mocniejsza i bardziej zdecydowana. Sceptycyzm

natomiast ma wątpienie wpisane we własną tezę. Najbardziej filozoficznie doniosły i najczęściej w filozofii dyskutowany współczesny sceptycyzm to teza, że *wiedza nie istnieje*. Mimo jej zdyskredytowania przez pragmatystów i lekceważącego traktowania w głównym nurcie współczesnej kultury, wciąż inspiruje filozofów, którzy dostrzegają w niej jeden z rdzennych problemów filozoficznych, furtkę do przedyskutowania statusu świata. Oto jak ta dyskusja przebiegała w filozofii współczesnej.

3. Czy ludzkość cokolwiek wie? Hipoteza mózgu w naczyniu

Peter Unger (ur. 1942) jest najsłynniejszym anglosaskim współczesnym zadeklarowanym sceptykiem (choć w 1984 roku porzucił to stanowisko). W książce z 1975 roku wystąpił z tezą: „nikt nigdy nie wie niczego o niczym” i „nikt nie ma nigdy uzasadnionego lub racjonalnego przekonania o czymkolwiek” (Unger 1975, s. 1). W Polsce deklarację sceptyczną wielokrotnie wypowiadała Izydora Dąmbska. „Teoretyczny sceptycyzm nie został dotąd odparty w sposób zadowalający. Można nawet

zaryzykować twierdzenie, że jeśli idzie o poznanie naukowe, pod wieloma względami zwyciężył" (Dąmbska 1948a, s. 82). Jednak największy impet sceptycyzm otrzymał dzięki hipotezie mózgu w naczyniu. Najlepsze sformułowanie tej hipotezie dał Hilary Putnam.

Wyobraźmy sobie, że pewien człowiek (Czytelnik może wyobrazić sobie siebie w tej roli) poddał się operacji wykonanej przez niegodziwego uczonego. Jego (twój) mózg został usunięty z ciała i umieszczony w naczyniu wypełnionym pożywką, która podtrzymuje mózg przy życiu. Zakończenia nerwowe zostały podłączone do superkomputera, który powoduje, że osoba, której to jest mózg, doświadcza iluzji, iż wszystko jest w najlepszym porządku. Ma ona złudzenie istnienia osób, przedmiotów, nieboskłonu itd.; natomiast w rzeczywistości wszystko, czego ów człowiek doznaje (ty doznajesz), jest następstwem impulsów elektronicznych, płynących od komputera do zakończeń nerwowych (Putnam 1998, s. 302 z modyfikacjami).

Dalsza dyskusja dopracowała szczegóły tej hipotezy. Przedmiotem dyskusji jest mózg w naczyniu, a nie reszta ciała. To mózg reprezentuje osobę. Naczynie z mózgiem jest

w laboratorium na Alpha Centauri, gdzie nie ma zwykłych ziemskich przedmiotów, co ułatwia pokazanie fałszywości przekonań ofiary eksperymentu. Mózg jest pozbawiony ciała i dlatego w jego wypadku zdanie „To jest moja ręka”, uważane przez filozofów zdrowego rozsądku za koronny argument antysceptyczny, traci swą moc antysceptyczną, ponieważ jest fałszywe. Wyobrażamy sobie, że w laboratorium na Alfa Centauri są supernowoczesne komputery gotowe perfekcyjnie symulować bodźce, których zwykle dostarcza nam ciało. Mózg pozbawiony reszty ciała otrzymuje sztuczne bodźce, ale także sztuczne gotowe przekonania, m.in. na temat swojej własnej sytuacji. Może mieć fałszywe przekonanie, że je śniadanie (np. kanapka z cieciorką plus kawa) w swoim domu, jak i prawdziwe przekonanie, że jest mózgiem w naczyniu. Wszystko stosownie do kaprysu owego złośliwego uczonego, którego jest ofiarą. Putnam (1998, s. 483) roztacza też wizję istnienia całego gatunku ludzkiego funkcjonującego w takich warunkach laboratoryjnych.

Moim zdaniem najcelniejszą odpowiedzią na tę hipotezę (Ziemińska 2013, s. 317) okazał się kontekstualizm semantyczny jako stanowisko, że warunki prawdziwości zdań przypisujących

wiedzę zmieniają się wraz ze zmianą kontekstu konwersacyjnego. Kontekst konwersacyjny to tło dyskursu, na które składają się milczące i wcześniej wypowiedziane założenia jego uczestników, w tym ich intencje, przypuszczenia czy oczekiwania. Najdojrzalszą argumentację kontekstualistyczną przedstawił Keith DeRose (1999). DeRose formułuje paradoks sceptycyzmu za pomocą trzech zdań, z których każde jest wiarygodne, ale razem są niespójne:

(1) Wiem, że mam dwie ręce.
(2) Nie wiem, że nie jestem mózgiem w naczyniu (*brain-in-a-vat*, czyli BIV).
(3) Jeśli nie wiem, że nie jestem BIV, to nie wiem, że mam dwie ręce.

Zdanie (1) i (3) są niespójne. Na podstawie tych trzech wiarygodnych tez zarówno sceptyk jak i antyseptyk mogą łatwo przedstawić swój argument odwołujący się do hipotezy mózgu w naczyniu:

Sceptyk przedstawia rozumowanie o schemacie *modus tollens*:

(1) Nie wiem, czy nie jestem mózgiem w naczyniu.

(2) Jeśli wiem, że mam ręce, to wiem, że nie jestem mózgiem w naczyniu.
(3) Nie wiem, czy mam ręce.

Antysceptyk przedstawia rozumowanie o schemacie *modus ponens*:

(1) Wiem, że mam ręce.
(2) Jeśli wiem, że mam ręce, to wiem, że nie jestem mózgiem w naczyniu.
(3) Wiem, że nie jestem mózgiem w naczyniu.

Oba argumenty są poprawne i przyjmują wiarygodne założenia, ale ich konkluzje są opozycyjne. DeRose (1999, s. 183) nazywa tę sytuację paradoksem sceptycyzmu, a następnie przedstawia jego kontekstualistyczne rozwiązanie. Sceptyk w trakcie przeprowadzania swojego argumentu podnosi standardy dla wiedzy za pomocą odwołania się do hipotezy mózgu w naczyniu. Skoro jest tak, że gdyby ta hipoteza była prawdziwa i tak nie mogłabym tego zauważyć, łatwo mi przyznać, że nie wiem, czy nie jestem mózgiem w naczyniu. Jednak słowo *wiedza* w kolejnych przesłankach ma odmienne znaczenie pragmatyczne. Pierwsza przesłanka należy do kontekstu potocznego,

a druga do kontekstu filozoficzno-sceptycznego. Jeśli sceptyk w jednym i tym samym argumencie, w pierwszej przesłance (1) mówi o wiedzy w sensie potocznym, a w następnej przesłance (2) mówi już o wiedzy o podwyższonych standardach, to popełnia coś w rodzaju ekwiwokacji. Sceptyk jest ślepy na kontekstualną wrażliwość wiedzy, swój kontekst traktuje jako uniwersalny i dlatego dochodzi do negacji wiedzy, że mam dwie ręce. *De facto* jest to jednak tylko negacja wiedzy w sensie sceptycznym, czyli wiedzy wymagającej pewności. Nie jest to negacja wiedzy w sensie potocznym.

Trzeba przyznać, że kontekstualizm dobrze rozwiązuje paradoks sceptycyzmu, przez wskazanie na kontekstualną wrażliwość naszych standardów dla wiedzy. Uwzględnienie tej wrażliwości wyjaśnia, dlaczego zarazem wiemy, że mamy ręce (w kontekstach potocznych) i nie wiemy, że mamy ręce (w kontekście sceptyka). Nie ma tutaj żadnej sprzeczności, jest zmiana standardów dla wiedzy (DeRose 1999, s. 207). Kontekstualizm nie obala jednak sceptycyzmu, a tylko odbiera mu status uniwersalnej ważności. Założenia sceptyka są do przyjęcia, ale nie są jedynym akceptowalnym kontekstem. Takie samo prawo do akceptacji mają założenia

dyskursu potocznego, w którym istnienie wiedzy jest oczywistym faktem.

Dalszej słusznej demaskacji sceptycznych założeń dokonał w ramach kontekstualizmu infererencyjnego Michael Williams. Odróżnia on dwie koncepcje wiedzy: klasyczną i fallibilistyczną. Koncepcja klasyczna została zapoczątkowana przez Platona i wzorowana jest na matematyce. Pierwotnie nie miała zastosowania do empirycznego świata, ale później jej warunki uznano za uniwersalne i zaczęto jej poszukiwać w ludzkim doświadczeniu. Jest to koncepcja wiedzy nieobalalnej, składającej się z nieobalanych przekonań bazowych oraz tego, co można z nich wywnioskować (Williams 2001, s. 39). Natomiast koncepcja wiedzy fallibilnej dopuszcza możliwość błędu. Wiedza co prawda potrzebuje nieco stabilności, ale nie jest to stabilność raz na zawsze zagwarantowana.

Sceptycy posługują się klasyczną koncepcją wiedzy nieobalalnej. Zakładają, że przekonanie jest uzasadnione, jeśli (1) posiada adekwatne podstawy, a jednocześnie (2) podmiot ma do nich dostęp i (3) podmiot wykazał, że one istnieją. Takie warunki są jednak nie do spełnienia dla ludzkiego podmiotu, ponieważ trzeba by uzyskać

gwarancje prawdziwości przekonania, tj. wykluczyć wszelkie możliwości błędu, za pomocą danych introspekcyjnie dostępnych. Sceptycyzm zakłada internalizm jako pogląd, że czynnikami uzasadniającymi mogą być wyłącznie dane introspekcyjne dostępne podmiotowi (Ziemińska 2005, s. 82). Sceptyk dodatkowo zakłada, że wątpliwości można zgłaszać dowolnie, natomiast ciężar dowodu spoczywa na podmiocie twierdzącym, który ma obowiązek przedstawić dowód swojego twierdzenia na żądanie.

Williams jako alternatywę dla sceptycyzmu proponuje fallibilistyczną koncepcję wiedzy i związaną z nią koncepcję uzasadnienia domyślnego. Według tej koncepcji są przekonania uzasadnione domyślnie, czyli przez sam brak racji wątpienia o ich słuszności. Procedura uzasadniania potrzebna jest dopiero wtedy, gdy pojawiają się racje przeciwne. Ciężar dowodu spoczywa w równym stopniu na osobie twierdzącej jak i wątpiącej. Osoba wątpiąca także ma obowiązek podania racji swojego wątpienia. Dopuszczenie przekonań uzasadnionych domyślnie odsuwa sceptyczny dylemat błędnego koła i ciągu w nieskończoność przy uzasadnianiu. Przekonania domyślne są prowizoryczne, mogą być kwestionowane i nie

mają własnej wartości niezależnej od kontekstu, ale w określonym kontekście służą jako baza do uzasadniania innych przekonań. Ta argumentacja Williamsa nie jest obaleniem sceptycyzmu lecz tylko jego odsunięciem za pomocą fallibilizmu, który stanowi konceptualną alternatywę dla sceptycyzmu.

Kolejna ważna polemika ze sceptycyzmem to Hilarego Putnama próba wykazania, że hipoteza mózgu w naczyniu jest niespójna. Można ją potraktować jako zilustrowanie wcześniejszej tezy Ludwiga Wittgensteina, że sceptycyzm globalny jest stanowiskiem nonsensownym, niedającym się spójnie wypowiedzieć. „Sceptycyzm nie jest niepodważalny, lecz jawnie niedorzeczny, bo chce wątpić, gdzie nie można pytać. Wątpliwość może się bowiem tylko tam pojawić, gdzie jest jakieś pytanie; pytanie tylko tam, gdzie jest jakaś odpowiedź; ta zaś tylko tam, gdzie coś może być powiedziane” (Wittgenstein, 2002, 6.51). Wittgenstein uzasadniał swój pogląd teorią języka jako gry. Język to system składający się z reguł (zdań zawiasowych) i możliwych do zbudowania zdań empirycznych. Te pierwsze są pewnikami i bez nich nie da się niczego powiedzieć (Wittgenstein 1993, § 114). Przy założeniu takiej teorii języka, sceptyk to osoba,

która nie zdaje sobie sprawy ze swoich pewników (Wittgenstein 1993, § 115) i tylko dlatego posuwa się do ogólnego twierdzenia, że nie ma niczego pewnego.

Putnam pokazał, że sceptycyzm staje się nonsensowny przy założeniu eksternalistycznej koncepcji znaczenia, według której znaczenie słów zależy nie tylko od intencji użytkownika, lecz także od czynników zewnętrznych, takich jak środowisko fizyczne (i polega na kauzalnej więzi użytkownika języka ze światem). Przy takiej koncepcji znaczenia hipoteza mózgu w naczyniu albo nie ma odniesienia i wtedy nic nie znaczy, albo ma odniesienie, ale wtedy fakt tego odniesienia świadczy o jej fałszywości (ponieważ posiadanie odniesienia wymaga kauzalnego kontaktu ze światem, co jest w tej hipotezie kwestionowane). Putnam twierdzi, że mózgi w naczyniu nie mogą pomyśleć, ani powiedzieć, że są mózgami w naczyniu, ponieważ ich słowa nie odnoszą się do tego samego, co nasze słowa. Jeśli mówią „jesteśmy mózgami w naczyniu”, ich słowa odnoszą się do pozorów wytwarzanych impulsami elektronicznymi (mają swój język naczyniowy), a nie do naszych mózgów i naczyń (nie są z nimi w kauzalnych relacjach). Tymczasem kiedy my

mówimy „jesteśmy mózgami w naczyniu”, nasze słowa odnoszą się do mózgów i naczyń spotykanych w naszym środowisku. „Jeżeli jesteśmy mózgami w naczyniu, zdanie «Jesteśmy mózgami w naczyniu» jest fałszywe” (Putnam 1998, s. 315), ponieważ jeżeli możemy skutecznie opisać sceptyczną hipotezę „mózgu w naczyniu”, używając słów, które mają nasze odniesienie, to hipoteza ta jest wykluczona (Putnam 1998, s. 306).

Trzeba jednak zauważyć, że choć zdanie „Nie jestem mózgiem w naczyniu” musi być prawdziwe (w znaczeniu zwykłym i naczyniowym), to nadal nie wiem, czy nie jestem mózgiem w naczyniu. Nie mogę tego powiedzieć, ale to nadal jest możliwe. Gdyby nawet eksternalizm w teorii znaczenia nie był słuszny, Putnamowi udało się pokazać, że istnieje taka teoria znaczenia, przy której hipoteza sceptyczna staje się niespójna (Ziemińska 2005, s. 81). Gdyby znaczenie naszych słów zależało od środowiska życia i gdybyśmy byli mózgami w naczyniu, nie moglibyśmy tego w ogóle powiedzieć, ponieważ nasze słowa, kauzalnie uwięzione w świecie, nie dawałyby nam takiej możliwości.

Filozofowie współcześni podjęli trafną polemikę ze sceptycyzmem co do wiedzy. Kontekstualizm zmarginalizował sceptycyzm do jednego kontekstu, Williams zaproponował dla tego kontekstu alternatywę w postaci fallibilistycznego pojęcia wiedzy i uzasadnienia, Putnam ujawnił, że hipoteza mózgu w naczyniu nie da się spójnie wypowiedzieć przy założeniu kauzalnego uwikłania języka w świat. Dyskusja ta pokazała, że sceptyk przyjmuje teoretyczne założenia, na które nie musimy się godzić. Chcę jednak podkreślić, że nie jest to falsyfikacja sceptycyzmu (obalenie argumentacji to nie obalenie tezy). Sceptycyzm ma wciąż dużą moc destrukcji naszych przekonań, gdyż wyraża nasze własne pragnienie dotarcia do pewności i nasz własny lęk, że nasze przekonania mijają się z obiektywną prawdą.

4. Sceptycyzm znaczeniowy Kripkego-Wittgensteina i pojęcia matematyczne

Nową formą sceptycyzmu, która pojawiła się w filozofii współczesnej, jest sceptycyzm

znaczeniowy. Ogłosił go w 1982 roku Saul Kripke w książce *Wittgenstein o regułach i języku prywatnym* (Kripke 2007). Zdaniem Kripkego sceptycyzm ten pojawił się w *Dociekaniach filozoficznych* Ludwiga Wittgensteina (2005) nawet jeśli zaraz po sformułowaniu został odrzucony jako paradoksalny i nie był traktowany jako rodzaj sceptycyzmu. Utorował on drogę nowej koncepcji języka, w której znaczenie wypowiedzi jest sprowadzone do społecznej praktyki, niedającej się teoretycznie wyjaśnić, polegającej na ślepym stosowaniu reguł. Dla zaznaczenia istotnej roli Kripkego w sformułowaniu tej formy sceptycyzmu, nazywana jest ona sceptycyzmem Kripkego-Wittgensteina. Sam Wittgenstein (2002, 6.51), jak pisałam, uważał tezę sceptycyzmu za niedorzeczną. Chodziło mu przy tym o sceptycyzm co do wiedzy, natomiast nie odnosił idei sceptycyzmu do problemu znaczenia. Zrobił to dopiero Kripke.

Kripke dla uzasadnienia sceptycyzmu znaczeniowego formułuje eksperyment myślowy z „kwusem".

> Być może w przeszłości używałem terminów „plus" i „+" jako oznaczających funkcję, którą nazwę tu „kwus"

> i przyporządkuję jej symbol „⊕”. Jest ona zdefiniowana tak oto: x ⊕ y = x + y, jeśli x, y < 57 = 5 w innym przypadku.
> Kto może stwierdzić, że to nie tę właśnie funkcję miałem uprzednio na myśli, gdy używałem symbolu „+” (Kripke 2007, s. 23).

Jest to eksperyment myślowy polegający na wyobrażeniu sobie sytuacji, w której zamiast dobrze mi znanego pojęcia matematycznego dodawania, używałam nieco odmiennego pojęcia „kwodawania”, które rożni się od zwykłego dodawania tylko w przypadku liczb większych od 57. Jeśli w przeszłości, np. na początku szkoły podstawowej, operowałam tylko małymi liczbami, to trudno powiedzieć, którą z tych operacji miałam na myśli. Nie odróżniałam wtedy dodawania od kwodawania. Teraz, po zapoznaniu się z eksperymentem Kripkego, odróżniam te dwie operacje, ale nie wiem, jak rozstrzygnąć, którą operację wykonywałam na początku szkoły podstawowej. Nie rozpatrywałam wtedy liczb większych od 57, a w wypadku liczb mniejszych operacje te są nieodróżnialne. Zdaniem Kripkego (2007, s. 31) „nic, co kiedykolwiek znajdowało się w moim umyśle, żaden element mojego zewnętrznego

zachowania – nie określa, iż miałem na myśli plus, a nie kwus”.

Faktami znaczeniowymi, które czyniłyby prawdziwymi zdania przypisujące znaczenie, nie są ani dyspozycje do używania słów, historia używania słów przez mówiącego czy jego dane świadomości, ani jego zewnętrzne zachowanie. Istotne są tutaj argumenty przeciwko możliwości prywatnego języka (normy znaczeniowej nie może stworzyć i kontrolować jeden człowiek; Wittgenstein 2005, s. 199). Nie chodzi tylko o brak pewności co do treści myśli, ale o samo nieistnienie znaczeń. Nawet wszechwiedzący Bóg mający dostęp do wszystkich faktów „nie mógłby ustalić, że używając słowa «plus», miałem na myśli dodawanie” (Kripke 2007, s. 32), ponieważ ten fakt nie istniał. A jeśli w przeszłości nie było faktu konstytuującego to, co miałem na myśli, kontynuuje Kripke, to tak samo jest obecnie, w odniesieniu do moich obecnych myśli. Nie ma takiego faktu ani w wewnętrznym doświadczeniu, ani w zewnętrznym świecie. Eksperyment z kwusem sugeruje, że znaczenia jako precyzyjne idee używane przez indywidualnych użytkowników języka nie istnieją. „Cała idea znaczenia rozpływa się w powietrzu” (Kripke 2007, s. 43).

Warto zauważyć, że ten eksperyment dotyczy jednego z pojęć matematycznych, które zwykle uchodzą za jasne i wyraźne, doskonale sprecyzowane, zaopatrzone w dobre definicje. Kripke za Wittgensteinem kwestionuje ostatni bastion pewności, matematykę. W tym sensie rozszerza i pogłębia argumenty sceptyczne. Nawet teza „2 + 2 = 4” nie jest już przykładem zdania pewnego i argumentem przeciwko sceptycyzmowi. Skoro treść poszczególnych znaków jest niedookreślona, to trudno oczekiwać, że zbudowane z nich tezy będą precyzyjne.

Dodawanie jest grą, tak jak gra w szachy. „Stosowanie się do reguł jest czymś analogicznym do wykonywania rozkazu. Jesteśmy w tym celu ćwiczeni i reagujemy na rozkaz w określony sposób” (Wittgenstein 2005, s. 206). „Wyćwiczono mnie w określonym reagowaniu na ten znak, i tak teraz reaguję” (Wittgenstein 2005, s. 198). „Ci, którzy odbiegają od normy, są poprawiani i pouczani (zazwyczaj jako dzieci), iż nie uchwycili pojęcia dodawania” (Kripke 2007, s. 148). Analizy Wittgensteina i eksperyment myślowy Kripkego ujawniły, że nawet pojęcia matematyczne, takie jak funkcja dodawania, nie mają doskonale precyzyjnej

treści i działają na zasadzie społecznego treningu i nawyku.

Sceptycyzm znaczeniowy pogrąża też ostatni bastion pewności w obszarze danych samoświadomości. Skoro treści naszych myśli są niedookreślone, to żadne dane samoświadomości, a tym bardziej żaden słowny raport z danych samoświadomości nie będzie miał statusu treści dookreślonej. Być może treści niekonceptualne, niekonceptualne poczucie własnego istnienia lub poczucie istnienia świata mogłoby taki status zachować. Ale byłaby to pewność niedająca się sprecyzować i zwerbalizować. W efekcie nie ma żadnego zdania, którego moglibyśmy być pewni co do jego treści, nie mówiąc już o jego wartości logicznej. Sceptyk znaczeniowy idzie dalej w swojej krytyce niż sceptyk co do wiedzy. Nie ma mowy o pewności nie tylko z powodu braku gwarancji prawdziwości, lecz także dlatego, że treści naszych własnych myśli są tylko prowizorycznie ukonstytuowane. Jako takie nie mają szans na prawdziwość, a co dopiero pewność.

Kripke po sformułowaniu problemu i tezy sceptycyzmu znaczeniowego (*Znaczenia nie istnieją*) wcale jej nie akceptuje, lecz uważa za tezę paradoksalną i poszukuje rozwiązania tego

paradoksu. Za Wittgensteinem znajduje to rozwiązanie we społecznej praktyce językowej. „Negatywne tezy sceptyka nie mogą być odrzucone. Jednakże nasze zwyczajne przekonania i sposoby postępowania są uzasadnione, gdyż w przeciwieństwie do tego, co mogłoby się wydawać, nie wymagają one takiego uzasadnienia, którego niemożliwość wykazał sceptyk” (Kripke 2007, s. 111). Nie ma faktów znaczeniowych, jednostka rozważana w izolacji nie konstytuuje znaczeń, znaczenia nie istnieją w stałej i dokończonej formie. Faktem jest jednak, że ludzie się komunikują. Znaczenia są konstytuowane w społecznym procesie używania języka, w którym wypracowano przypadki wzorcowe jako modele poprawnego użycia słów. Przypadkiem wzorcowym dla pojęcia dodawania jest np. interakcja między sprzedawcą i klientem, kiedy sumują rachunek za kilka towarów.

Znaczenie jest formą życia, sposobem użycia, praktyką niedającą się teoretycznie wyjaśnić, polegającą na ślepym stosowaniu społecznie ustalonych reguł. Kripke widzi podobieństwo stanowiska drugiego Wittgensteina do weryfikacyjnej teorii znaczenia (zamiast warunków prawdziwości mamy warunki stwierdzalności) i intuicjonizmu w matematyce

(zamiast warunków prawdziwości mamy warunki dowodliwości), ale słusznie zaznacza, że nie może być ono z nimi utożsamiane, ponieważ Wittgenstein wyklucza możliwość teoretycznego wyjaśnienia sposobu konstytuowania się znaczeń w praktyce językowej (Kripke 2007, s. 122). W tym sensie jest on sceptykiem znaczeniowym. Tak jak u Hume'a przyzwyczajenie oparte na wyobraźni i instynkcie wyjaśnia rozumowania indukcyjne, tak u Wittgensteina ślepe kierowanie się regułami (Kripke 2007, s. 36), na zasadzie treningu i naśladowania, wyjaśnia przypisywanie zdaniom znaczeń.

Wynik dyskusji nad sceptycyzmem znaczeniowym jest podobny jak w przypadku sceptycyzmu co do wiedzy. Trzeba przyznać, że nie ma idealnych znaczeń ukonstytuowanych przez fakty znaczeniowe, ale faktem jest, że istnieją znaczenia przybliżone, które umożliwiają społeczną komunikację. Te społecznie konstruowane znaczenia także zasługują na miano *znaczeń*. A zatem znaczenia zarazem nie istnieją (w kontekście sceptycznym) i istnieją (w kontekście potocznym). Proponuję to nazwać kontekstualistycznym rozwiązaniem problemu sceptycyzmu znaczeniowego.

Akceptując potoczną praktykę przypisywania znaczeń, Kripke ratuje spójność i sensowność własnego eksperymentu myślowego. Gdyby Kripke za Wittgensteinem nie zmodyfikował sceptycznego pojęcia znaczenia, znalazłby się w paradoksalnej sytuacji: aby problem sceptycyzmu znaczeniowego w ogóle sformułować, musiałby zrobić wyjątek dla tej formuły. Teza, że język jest pozbawiony znaczenia, jest wszak samoobalająca się (Kripke 2007, s. 117). Sytuacja sceptycyzmu znaczeniowego potwierdza ogólną prawidłowość, że podstawowym problemem sceptycyzmu jest jego swoista niespójność.

5. Pragmatyczna niespójność globalnego sceptycyzmu

Niespójność jest rodzajem wewnętrznej sprzeczności. W przypadku sceptycyzmu nie mamy do czynienia z wyraźnym uznaniem dwu zdań sprzecznych, zwłaszcza gdy sceptyk nie uznaje swojej „tezy” (Sekstus Empiryk) lub powątpiewa w jej wartość (Hume). Niespójność sceptycyzmu ma charakter bardziej ukryty i skomplikowany. Można ją nazwać

niespójnością pragmatyczną, ponieważ dotyczy nie samych treści (tezy sceptycznej), ale jej relacji do ukrytych założeń czynności mowy sceptyka. Mianowicie, każda próba stwierdzenia tezy sceptycznej prowadzi do sprzeczności między jej treścią (nie istnieje wiedza), a aktem jej stwierdzenia, który zakłada, że coś wiem (skoro twierdzę).

Weźmy przykład Sekstusa Empiryka, który sądził, że znalazł radykalną odpowiedź na zarzut niespójności ogłaszając, że niczego nie uznaje, nawet własnych argumentów, a to co mówi, to ekspresja jego doznań (Sextus Empiryk 1998, I, s. 4). W takiej sytuacji nie byłoby treści, między którymi mogłaby zachodzić relacja niespójności. A jednak wypowiada on zdania, formułuje argumenty, wyciąga wnioski, podważa poglądy innych. Te czynności mowy mają swoją konwencjonalną moc illokucyjną i brzmią raczej jak przypuszczenia niż doznania (Ziemińska 2014, s. 121). Oznaczmy jako (p) tezę sugerowaną przez dzieła Sekstusa Empiryka: *Żadna teza nie może być racjonalnie preferowana wobec swojej negacji*. Czy sceptyk preferuje (p) przed (nie-p)? Jeżeli tak, to treść (p) jest w sprzeczności z aktem jej stwierdzenia. Jeżeli nie, to ktoś taki przestaje

być sceptykiem co do możliwości racjonalnej preferencji między przekonaniami.

Nawet jeśli zgodzimy się, że Sekstus nie akceptuje tezy sugerowanej przez jego dzieła, to zobaczmy, co by było, gdyby ktoś chciał się z Sekstusem zgodzić i zaakceptować tę tezę. Jeśli ktoś zaakceptowałby tezę (p), to popadłby w samorefutację. Jeśli bowiem ktoś stwierdza tezę (p), to wyraźnie wypowiedziana treść jest w sprzeczności z tym, co milcząco zakłada się w akcie jej stwierdzenia. Każdy akt stwierdzenia, nawet przy słabej asercji, jest uznaniem za prawdę, wyrazem przekonania i wzięciem odpowiedzialności za stwierdzaną tezę. W tym sensie teza wyrażająca stanowisko Sekstusa jest pragmatycznie niespójna.

Sceptyk globalny nie może zatem spójnie stwierdzić, że jest sceptykiem. Wątpienie ma sens tylko w ramach jakiejś gry językowej z obowiązującymi regułami/pewnikami, jak zauważył to Wittgenstein (1993, § 115), a zatem globalnych wątpliwości sceptyka nie można spójnie wyrazić w żadnym języku. Konsekwentny sceptyk powinien milczeć, a jeśli coś mówi, to już sobie przeczy. Nawet zgłaszanie wątpliwości i formułowanie pytań niesie ze sobą liczne założenia. Można stąd wnosić, że każdy,

kto coś mówi, już zakłada znajomość świata, a zatem nie może spójnie twierdzić, że niczego nie wie.

Niech (q) oznacza zdanie: *Wiedza nie istnieje*. Czy sceptyk broniący takiej tezy wie, że (q)? Jeśli wie, to treść (q) jest w sprzeczności z aktem jego stwierdzenia. Jeśli nie wie, że (q), to nie ma wystarczająco silnych argumentów, aby podważyć wiedzę innych i uzasadnić swój pogląd. Słaba asercja ratuje przed samorefutacją, ale nie ratuje przed dylematem: uzasadnienie, albo niespójność. Albo sceptyk nie ma uzasadnienia dla swojej tezy, albo ma uzasadnienie, ale popada w niespójność. Brak jakiegokolwiek uzasadnienia nie jest stanowiskiem racjonalnym. Jeśli sceptyk ma jakieś racjonalne uzasadnienie dla swojego przypuszczenia, to opiera się na jakichś racjach, argumentach i pojęciach. Uzasadniając swoje wątpliwości, a nawet stawiając pytania, musi odwołać się do jakiejś wiedzy, a przecież twierdzi, że wiedza nie istnieje. Wyraźnie wypowiedziana tu treść pozostaje w sprzeczności z milczącymi założeniami aktu jej stwierdzenia.

Sceptycyzm nie został jednak sfalsyfikowany. Samorefutacja aktu stwierdzenia jego tezy nie jest jej falsyfikacją (ujawnia tylko sprzeczność

tezy deklarowanej z tezą ukrytą w akcie stwierdzenia). Teza sceptyczna może być wciąż prawdziwa. Mimo to każda próba jej stwierdzenia czy potraktowania jako racjonalnej, każda próba jej uzasadnienia, prowadzi do pragmatycznej niespójności. Racjonalność oparta jest na regułach i przynajmniej chwilowych założeniach systemu (zdaniach zawiasowych w sensie Wittgensteina). Próba odrzucenia całego systemu polega na braku zrozumienia własnych uwarunkowań. Sceptyk negujący wszelką wiedzę, a tym bardziej uzasadnienie czy przekonanie, posuwa się w swej negacji za daleko, ponieważ otwarcie neguje także to, co milcząco zakłada.

Niespójność jest jeszcze bardziej widoczna w przypadku sceptycyzmu znaczeniowego. Sceptycyzm co do znaczenia, jeśli byłby spójny, nie może być zwerbalizowany w postaci zdania określonego co do znaczenia. Oznaczmy jako (r) tezę: *Nie istnieją znaczenia*. Czy sceptyk wie, co znaczy teza (r)? Jeśli tak, to istnieje znaczenie tego zdania. Jeśli nie, to sceptyk nie potrafi ustalić, co mówi. A zatem, globalny sceptycyzm co do racjonalnej preferencji przekonań, wiedzy i znaczenia nie może być racjonalnie

uzasadniony, a nawet zaakceptowany bez popadnięcia w pragmatyczną niespójność.

Jak pisałam, receptą na sceptycyzm jest zmiana pojęcia wiedzy i znaczenia. Jeśli jednak ktoś obstaje przy mocnym pojęciu wiedzy wymagającej pewności i pojęciu znaczenia jako idealnej treści, to jednym ze sposobów unikania niespójności sceptycyzmu jest interpretacja dialektyczna. Została ona rozwinięta w odniesieniu do sceptycyzmu co do wiedzy. Według niej argumenty sceptyczne to argumenty *ad hominem*, które używają przesłanek dyskutanta, ale sceptyk nie uznaje tych przesłanek za prawdziwe, ani nie uznaje wniosku. Sceptycy starożytni często przejmowali założenia przeciwnika i doprowadzali je do sprzeczności. Sceptyk, według tej interpretacji, to bezstronny obserwator w sytuacji niezgody, który sam niczego nie twierdzi. Interpretacja dialektyczna jest formą wycofania się z akceptacji tezy sceptycznej. W przeciwieństwie do sceptycyzmów lokalnych, globalny sceptycyzm, nawet zinterpretowany dialektycznie, nie unika niespójności, ponieważ sama możliwość postawienia problemu sceptycznego jest już w konflikcie z tezą globalnego sceptycyzmu.

Inną formą spójnego sceptycyzmu jest sceptycyzm metodyczny. Sceptycyzm metodyczny Kartezjusza polegał na wątpieniu wbrew naturalnej skłonności, ale w ramach metody, po to, aby uzyskać teoretyczną pewność. Kant zaakceptował metodę sceptycką jako ochronę przed dogmatyzmem. Hegel uważał sceptycyzm za pożyteczny element dialektycznego procesu dziejowego rozwoju ducha. Husserl posługiwał się *epochē* do zdobycia wiedzy pewnej. Każdy z tych filozofów posługiwał się sceptycyzmem jako metodą badawczą. Sceptycyzm był tam niesamodzielnym elementem w ramach przyjętego systemu teoretycznego. Taka rola sceptycyzmu jest ogromnie ważna, ale nie jest to rola samodzielnego stanowiska filozoficznego, które nadawałoby się do akceptacji. Jest to rola pomocnicza. Sceptycyzm metodyczny stał się współcześnie trywialnym elementem metody krytycznego myślenia. „Nikt go przezwyciężać nie próbuje” (Dąmbska 1939, s. 3).

Spójne wersje sceptycyzmu to sceptycyzmy lokalne, sceptycyzm zinterpretowany dialektycznie, sceptycyzm metodyczny oraz fallibilizm.

6. Niespójność nie przekreśla doniosłości

Niespójność nie musi być jednak traktowana jako poznawcza dyskwalifikacja globalnego sceptycyzmu. Unger pisze, że nie boi się sprzeczności.

> Nawet gdyby moje argumenty kończyły się autentycznymi paradoksami i jawnymi sprzecznościami, nie musi to obciążać tych argumentów; wręcz może to ujawniać tkwiący tu problem. Jeśli bowiem jest coś złego w języku, w którym one znajdują treść i wyraz, można się było tego spodziewać. W tym wypadku rozumowania sceptyczne najlepiej uważać za pośrednie argumenty przeciwko założeniom ukrytym w naszym języku lub przeciwko potocznym przekonaniom, które się konstytuują w jego terminach (Unger 1975, s. 6).

Sceptycyzm globalny jest stanowiskiem niespójnym, ale to nie znaczy błędnym. Ujawnia bowiem głębokie problemy tkwiące w naszym języku i myśleniu. Jest dobrym punktem wyjścia do zmiany potocznych pojęć i przekonań. Sprzeczność nie musi być błędna i może być

racjonalna (Priest 2004, s. 29). Czasami lepsze są teorie niespójne niż spójne ale upraszczające. Nawet niespójny sceptycyzm ma pozytywne efekty, ponieważ pokazuje problemy w naszym systemie poznawczym, odsłania niepewność przekonań, o czym w ferworze działania czasami zapominamy, wyjaśnia niezgodę i trudności z dialogiem, rozbieżności kulturowe i gatunkowe, spory na temat wartości, niezgodność przekonań religijnych itd. Jest też powrotem do mocnego znaczenia słowa *wiedza*, które jest ideą regulatywną dla dociekań poznawczych. Wciąż można rozsądnie twierdzić, że właściwej wiedzy nie mamy albo nie potrafimy jej wydestylować z chaosu rożnych przekonań.

Sceptycyzm odegrał ważną rolę w rozwoju myślenia krytycznego. Rozkwitał zwłaszcza wtedy, kiedy były gotowe systemy filozoficzne i można było je krytykować; kiedy istniały gotowe próby skonceptualizowania świata i można było wykazywać ich słabość (Nerczuk 2010, s. 60). Jak pisze Dąmbska, sceptycyzm i polemika, którą wywołał, „przyczyniły się w znacznej mierze do pogłębienia teorii i krytyki naukowego poznania, a pośrednio do rozwoju samej nauki i filozofii” (Dąmbska 1958, s. 82). W procesie rozwoju wiedzy sceptycyzm jest

pożyteczny jako zapora przed błędem, a w efekcie, jak uważał Leibniz, prowadzi do odkryć (Popkin 2003, s. 261). Trafnie zauważył Diderot (2003, s. 23–24): „To, czego nigdy nie podano w wątpliwość, nie zostało też w ogóle dowiedzione […]. A zatem sceptycyzm jest pierwszym krokiem do prawdy". Korzystna jest jednak tylko odpowiednia dawka sceptycyzmu. Jeśli sceptycyzm na długo staje się jedyną perspektywą dociekań, może być szkodliwy, ponieważ niszczy nadzieję na odkrycie prawdy.

Sceptycyzm nie jest jednak stanowiskiem samodzielnym i nie nadaje się do konstruktywnego uprawiania filozofii. Próba uczynienia z niego mądrości życiowej podjęta przez Sekstusa Empiryka doprowadziła do niespójności (Ziemińska 2014, s. 122). Sekstus, Hume i Wittgenstein odwołują się do natury i praktyki, aby pogodzić sceptycyzm z wymogami życia i działania. Sekstus opiera swoją sceptyczną mądrość życiową na powrocie do pasywnego spełniania potocznych praktyk. Hume mówi o ślepym poddaniu się instynktownym przekonaniom. Wittgenstein mówi o ślepym stosowaniu reguł znaczeniowych. Jest to zaprzeczenie idei racjonalności, która była motywem krytyki sceptycznej. Rozwiązania

sceptyczne zataczają zatem koło, są powrotem do potocznego dogmatyzmu, ale lekcja sceptyczna daje głębsze rozumienie sytuacji człowieka (jest ważnym elementem koła hermeneutycznego) i dodatkowo wyrabia postawę precyzji i ostrożności. Dąmbska doceniała znaczenie sceptycyzmu w nauce: „przez podkreślenie braku pewności sądów dotyczących rzeczywistości transcendentnej zwiększa wymogi stawiane metodom uzasadniania sądów naukowych i skłania do płodnej w nauce analizy podstawowych założeń i pojęć naukowych” (Dąmbska 1954, s. 79–80). Wprawdzie teza globalnego sceptycyzmu *Wiedza nie istnieje* nie nadaje się do racjonalnej akceptacji z powodu pragmatycznej niespójności, mimo to pełni pożyteczną rolę fermentu intelektualnego, paradoksu, który budzi z „dogmatycznej drzemki” i zachęca do ponownego przemyślenia podstaw wiedzy.

Podsumowanie

Sceptycyzm łagodny jako fallibilizm jest oczywisty oraz powszechnie akceptowany. Sceptycyzm radykalny jako teza o braku wiedzy

jest nieco dziwaczny, ale odgrywa ważną rolę przypomnienia o prowizoryczności naszych przekonań o świecie, które ciągle wymagają rewizji i korekty. Podobnie sceptycyzm znaczeniowy jest oczywisty jako teza o braku precyzyjnych znaczeń, ale nieco dziwaczny jako teza o nieistnieniu znaczeń w ogóle (przypomina nam jednak o prowizoryczności naszego języka i wyjaśnia problemy komunikacyjne). W procesie rozwoju wiedzy wiecznie niezadowolony sceptyk bywa niekiedy pożyteczny, ale zajmuje skromne miejsce. Jak powiedział Platon ustami Sokratesa, jest jak bąk, który kąsa konia (Platon 1984, 18E). Bąk jest mniejszy od konia, jego ukąszenie przeszkadza, ale w małej dawce budzi z letargu i dodaje impetu.

Filozofowie współcześni podjęli polemikę ze sceptycyzmem co do wiedzy. Pokazali, że sceptycyzm nie ma uniwersalnego znaczenia i nie zagraża wiedzy naukowej i potocznej. Jego słuszność ograniczona jest tylko do jednego z wielu kontekstów teoretycznych. Kontekstualizm wyjaśnia, jak to możliwe, że zarazem wiemy, że mamy ręce (w kontekstach potocznych) i nie wiemy, że mamy ręce (w kontekście sceptyka). Nie ma tutaj żadnej sprzeczności lecz zmiana standardów dla wiedzy.

Sceptyk przyjmuje teoretyczne założenia, na które nie musimy się godzić. Putnam dodał, że podstawowa dla współczesnych dyskusji nad sceptycyzmem hipoteza mózgu w naczyniu nie da się spójnie wypowiedzieć przy założeniu kauzalnego uwikłania języka w świat. Wynik dyskusji nad sceptycyzmem znaczeniowym jest podobny. Trzeba przyznać, że nie ma idealnych znaczeń, ale faktem jest, że istnieją znaczenia przybliżone, które umożliwiają społeczną komunikację. Te społecznie konstruowane znaczenia także zasługują na miano *znaczeń*. A zatem znaczenia zarazem nie istnieją (w kontekście sceptycznym) i istnieją (w kontekście potocznym). Do tych analiz trzeba dodać uwagę o pragmatycznej niespójności globalnego sceptycyzmu. Każda próba stwierdzenia tezy sceptycznej co do wiedzy prowadzi do sprzeczności między jej treścią (nie istnieje wiedza), a aktem jej stwierdzenia, który zakłada, że coś wiem (skoro twierdzę). Podobnie, jeśli nie istnieją znaczenia, to znaczenia jest również pozbawiona formuła sceptycyzmu znaczeniowego. Teza globalnego sceptycyzmu z racji swojej niespójności nie nadaje się do racjonalnej akceptacji. Mimo to pełni pożyteczną rolę paradoksu, który budzi z „dogmatycznej

drzemki”, zachęca do lepszego sprecyzowania pojęć i przemyślenia podstaw naszych przekonań.

Bibliografia

Dąmbska I. (1939), *O sceptycyzmie i o niektórych sposobach przezwyciężania go*, „Przegląd Współczesny” 4(204), s. 1–9.

Dąmbska I. (1948a), *O rodzajach sceptycyzmu*, „Kwartalnik Filozoficzny” XVII(1–2), s. 79–86.

Dąmbska I. (1948b), *Sceptycyzm i agnostycyzm we współczesnej epistemologii*, „Sprawozdania Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk” 2, s. 245–247.

Dąmbska I. (1954), *Sceptycyzm filozoficzny a metoda naukowa*, „Sprawozdania Towarzystwa Naukowego w Toruniu” 8, s. 79–81.

Dąmbska I. (1958), *Sceptycyzm francuski XVI i XVII wieku*, Toruń: Towarzystwo Naukowe.

DeRose K. (1999), *Solving the Skeptical Problem*, w: K. DeRose, T. Warfield (red.), *Skepticism. A Contemporary Reader*, Oxford–New York: Oxford University Press, s. 183–219.

Diderot D. (2003), *Myśli filozoficzne*, w: idem, *Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Hartwig, J. Rogoziński, Warszawa: DeAgostini, s. 4–60.

Hume D. (2011), *O pisaniu esejów*, tłum. N. Karczewska, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria" 4(80), s. 15–18.

James W. (1998), *Pragmatyzm*, tłum. M. Szczubiałka, Warszawa: Wydawnictwo KR.

Kripke S. (2007), *Wittgenstein o regułach i języku prywatnym*, tłum. K. Posłajko, L. Wroński, Warszawa: Aletheia.

Nerczuk Z. (2010), *Wprowadzenie*, w: Sextus Empiryk, *Przeciw fizykom*, *Przeciw etykom*, tłum. Z. Nerczuk, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, s. 5–18.

Peirce Ch.S. (1931–1958), *Collected Papers*, t. I–VIII, Cambridge: Harvard University Press.

Platon (1984), *Obrona Sokratesa*, tłum. W. Witwicki, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Popkin R. (2003), *The History of Scepticism from Savonarola to Bayle*, Oxford: Oxford University Press.

Priest G. (2004), *What's so Bad About Contradictions*?, w: G. Priest, J.C. Beall, B. Armour-Garb (red.), *The Law of Non-Contradiction. New Philosophical Essays*, Oxford: Clarendon Press, s. 23–38.

Putnam H. (1998), *Mózgi w naczyniu*, w: idem, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, tłum. A. Grobler, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 295–324.

Sextus Empiryk (1998), *Zarysy pirrońskie*, Warszawa: Wydawnictwo AKME.

Sinnott-Armstrong W. (2006), *Moral Skepticism*, Oxford–New York: Oxford University Press.

Schellenberg J. (2009), *The Wisdom to Doubt. A Justification of Religious Skepticism*, Ithaca: Cornell University Press.

Szymura J. (2005), *Sceptycyzm we współczesnej filozofii analitycznej*, w: R. i I. Ziemińscy (red.), *Byt i sens. Księga Pamiątkowa VII Polskiego Zjazdu Filozoficznego*, Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, s. 149–157.

Unger P. (1975), *Ignorance. A Case for Scepticism*, Oxford: Clarendon Press.

Unger P. (1999), *Philosophical Relativity (Selections)* w: K. DeRose, T. Warfield (red.), *Skepticism. A Contemporary Reader*, Oxford–New York: Oxford University Press, s. 243–271.

Williams M. (2001), *Problems of Knowledge. A Critical Introduction to Epistemology*, Oxford–New York: Oxford University Press.

Wittgenstein L. (1993), *O pewności*, tłum. M. i W. Sady, Warszawa: Aletheia.

Wittgenstein L. (2002), *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Wittgenstein L. (2005), *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Ziemińska R. (2005), *Eksternalizm a sceptycyzm we współczesnej filozofii anglosaskiej*, „Diametros" 3, s. 75–85.

Ziemińska R. (2013), *Historia sceptycyzmu. W poszukiwaniu spójności*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.

Ziemińska R. (2014), *Pragmatyczna niespójność sceptycyzmu Sekstusa Empiryka*, „Studia Philosophica Wratislaviensia" 9(4), s. 109–123.

Przypisy

[1] Adam Krokiewicz przetłumaczył *Zarysy pirrońskie* opublikowane w 1931 roku (nowsze wydanie: 1998, Warszawa: Wydawnictwo Akme). Izydora Dąmbska przetłumaczyła *Przeciw logikom* (1977, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe). Zbigniew Nerczuk przetłumaczył *Przeciw uczonym* (2007, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki) oraz *Przeciw fizykom*, *Przeciw etykom* (2011, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki).

Maciej Sendłak
Tadeusz Szubka
ESENCJALIZM
METAFIZYCZNY

Maciej Soin
DEFLACJONIZM

ONTOLOGIA

Maciej Sendłak, Tadeusz Szubka

ESENCJALIZM METAFIZYCZNY

S ł o w a k l u c z o w e: *esencjalizm, istota, konieczność, możliwość, neoarystotelizm, światy możliwe, sztywne desygnatory, fundowanie metafizyczne, David Lewis, Kit Fine*

Wstęp

Kiedy w ramach ontologii lub metafizyki (terminów tych będziemy używać zamiennie) formułuje się to, co jest głównym celem tej dyscypliny filozoficznej, czyli ogólną teorię rzeczywistości i jej podstawowych kategorii, nie sposób uniknąć mówienia o tym, co istotne i nieistotne oraz o tym, co konieczne i przygodne lub przypadkowe. Innymi słowy, każdy metafizyk pokładający duże nadzieje w uprawianej przez siebie dyscyplinie musi zająć jakieś stanowisko w kwestii esencjalizmu.

Właśnie temu zagadnieniu poświęcony jest prezentowany rozdział.

Ze względu na to, że esencjalizm jest bogatym i zróżnicowanym stanowiskiem, nie sposób uwzględnić wszystkich jego odmian w jednym rozdziale. Wyraz temu dajemy w pierwszej części, w której zarysowany jest podstawowy sens tej doktryny i kilka historycznych epizodów jej rozwoju. Jak czytelnik będzie mógł się o tym przekonać, spór o prawomocność esencjalizmu ma swoje początki już w starożytności, a różne jego odmiany były obecne w każdej z kolejnych epok filozoficznych.

Z racji tego, że książka ta ma przybliżyć czytelnikowi obraz filozofii współczesnej, główna część naszego rozdziału poświęcona jest dwóm konkurencyjnym odmianom esencjalizmu, które obecne są w najnowszej metafizyce analitycznej. Są nimi kolejno modalny esencjalizm i amodalny esencjalizm neoarystotelesowski. Ten pierwszy sformułowany jest w kategoriach semantyki światów możliwych, która przez ostatnie dekady przeżywała dynamiczny rozwój. W części poświęconej modalnej odmianie esencjalizmu przybliżamy nie tylko jego podstawowe założenia i konsekwencje, lecz także wskazujemy

na źródła oraz atrakcyjność teoretyczną samej semantyki światów możliwych.

Kolejna część tego rozdziału poświęcona jest popularnej w ostatnich latach odmianie esencjalizmu, której zwolennicy wskazują na jej historyczne źródła w poglądach Arystotelesa. Stanowisko to ma swoje motywacje m.in. w trudnościach esencjalizmu modalnego, stąd również nazywane jest ono esencjalizmem amodalnym lub esencjalizmem neoarystotelesowskim. Aby wskazać na walory teoretyczne tego poglądu, zwrócimy uwagę na jego podstawy, które są pośrednio wyrażone w zarzutach pod adresem esencjalizmu modalnego. Wskażemy także na aplikacje pojęć, w których to stanowisko jest sformułowane, a które wychodzą poza tradycyjny spór o esencjalizm.

W ostatniej części rozważań zwrócimy uwagę na to, że esencjalizm występuje nie tylko w tradycyjnej, mocnej lub głębokiej wersji, lecz także w płytkiej lub słabej wersji zrelatywizowanej. Jest to o tyle istotne, że tytułowe stanowisko często kojarzone jest z kontrowersyjnymi założeniami ontologicznymi, skutecznie obniżającymi jego atrakcyjność filozoficzną. Możliwość zrelatywizowanej

odmiany esencjalizmu pozwala do pewnego stopnia uczynić zadość oczekiwaniom tych, którzy z jednej strony dostrzegają znaczenie esencjalizmu, a z drugiej – są sceptyczni wobec stanowisk rozbudowanych pod względem zobowiązań ontologicznych.

1. Preliminaria terminologiczne i historyczne

W życiu codziennym oraz w mniej lub bardziej precyzyjnych dociekaniach intelektualnych trudno obejść się bez określania lub traktowania czegoś jako istotnego, a czegoś innego jako nieistotnego, przypadkowego lub akcydentalnego. Zgadzamy się na to, że do istoty Sokratesa należy myślenie, lecz nie jego łysina. Podobnie drapieżną naturę kota uznamy za coś, co ma on ze swej istoty, lecz takie czy inne ubarwienie kociego futra nie jest czymś, co określa istotę tego gatunku. Do elementarza wiedzy naukowej należy to, że woda jest ze swej natury płynem, który w czystej postaci składa się z dwóch atomów wodoru i jednego atomu tlenu, a złoto jest ze swej istoty pierwiastkiem chemicznym o liczbie atomowej 79. Z kolei

wykorzystywanie wody w obrzędzie chrztu oraz zmieniającą się siłę nabywczą złota i jego znaczenie monetarne uznamy za coś mniej istotnego lub wręcz nieistotnego dla tych substancji. Problemy zaczynają się dopiero wtedy, kiedy dla tego rodzaju intuicyjnych rozróżnień staramy się opracować podstawy teoretyczne i podać kryteria oddzielania tego, co istotne, od tego, co nieistotne lub przypadkowe. Pod naporem tych problemów i trudności niekiedy rezygnuje się z tych rozróżnień i świat opisuje się po prostu jako układ obiektów i własności, które są, oraz faktów, które po prostu zachodzą, unikając jak ognia podnoszenia czegokolwiek do rangi tego, co istotne.

Dysponując tym wstępnym przeciwstawieniem owych dwóch podejść, można powiedzieć, że esencjalizm jest stanowiskiem, według którego w obrębie rzeczywistości należy odróżnić to, co istotne, od tego, co nieistotne. Antyesencjaliści będą temu zaprzeczali i kwestionowali zasadność tego odróżnienia. Dla nich rzeczywistość jest po prostu ogółem tego, co jest i co zachodzi, a co mogłoby nie być i nie zachodzić. W terminologii filozoficznej esencjalizm jest określany następująco: „teoria metafizyczna, według której

przedmioty mają istoty oraz zachodzi różnica między istotnymi a nieistotnymi lub akcydentalnymi predykacjami” (Loux 1995/2015, s. 324) lub „w sensie fundamentalnym esencjalizm jest koncepcją dotyczącą posiadania własności, a mianowicie przedmiot ma własność *istotnie* jeśli ma ją w taki sposób, że nie jest nawet możliwe jego istnienie *bez* jej posiadania” (Plantinga 1995/2009, s. 232). Posługując się przykładem zaczerpniętym ze świata filmowych celebrytów, można też esencjalizm przybliżyć tak oto:

> Intuicyjnie biorąc, George Clooney mógłby stracić palec, lecz nadal pozostać *sobą*. Intuicyjne jest też to, że nie mógłby przestać być człowiekiem, nie przestając po prostu *istnieć*. Tak więc chociaż mogłoby mu brakować jednego palca, to *nie mógłby* nie być człowiekiem. Intuicje te nasuwają przypuszczenie, że są dwa rodzaje własności: z jednej strony są *własności istotne*, a z drugiej strony są *własności akcydentalne*. *Esencjalizm* jest poglądem oddającym sprawiedliwość tym intuicjom, w których twierdzi się, że niektóre własności przedmiotu są istotne, a niektóre są akcydentalne (Roca-Royes 2011, s. 295).

W przytoczonych określeniach esencjalizmu zakłada się coś, co wydaje się jak najbardziej naturalne, a mianowicie, że świat składa się z przedmiotów, które mają rozmaite własności lub cechy. Można też ująć owo założenie w wersji odwołującej się do sposobów mówienia o świecie, utrzymując, iż o przedmiotach tworzących świat orzeka się różne predykaty, które wyrażają własności. Należy jednak zdawać sobie sprawę z tego, że esencjalizm nie jest z konieczności związany z ontologią przedmiotów i własności. Można go w zasadzie sformułować w każdej ontologii czy koncepcji świata, twierdząc po prostu, że według tego poglądu świat ma aspekty czy wymiary istotne oraz akcydentalne. Sednem esencjalizmu jest zatem teza o tym, że w obszarze tego, co istnieje jest coś istotnego, koniecznego lub niezbywalnego[1].

Za klasycznego przedstawiciela tak rozumianego esencjalizmu uważa się Arystotelesa. W jego ujęciu świat składa się z substancjalnych bytów jednostkowych, czyli z konkretnych drzew, kamieni, ptaków, koni, ludzi itd. Byty, a w szczególności substancje, przynależą do poszczególnych rodzajów i gatunków za sprawą swych istot. Innymi słowy,

dzięki konstytuującym je istotom są one substancjami tego, a nie innego rodzaju. Istoty mają charakter ogólny i są ujmowane w definicjach realnych danego gatunku czy rodzaju. Niezależnie od tego, czym owe istoty rzeczy tak naprawdę są i jaki jest ich stosunek do innych kategorii, którymi Arystoteles posługiwał się w opisie rzeczywistości, nie dopuszczał on możliwości czegoś takiego, jak istota jednostkowa określonego konkretnego bytu, np. Bucefała, Aleksandra Wielkiego czy Sokratesa. W średniowiecznej tradycji filozoficznej, która do poglądów Arystotelesa szczególnie mocno nawiązywała i podtrzymywała zapoczątkowany przez niego esencjalizm, możliwości takiej nadano realny kształt za sprawą idei *haecceitas*. Jest to kategoria wprowadzona do metafizyki przez Jana Dunsa Szkota, która ma odpowiadać za to, że dany przedmiot jest tym właśnie, a nie innym jednostkowym bytem.

Esencjalizm był poglądem bliskim twórcom wielkich systemów racjonalistycznych w czasach nowożytnych. Z czasem jednak zaczął coraz bardziej tracić na znaczeniu pod wpływem rosnącego wpływu tendencji empirystycznych w filozofii. Przyczynili się do tego przede wszystkim przedstawiciele empiryzmu

brytyjskiego, a wśród nich John Locke oraz David Hume. Zdaniem tego pierwszego w poznaniu rzeczywistości mamy jedynie do czynienia ze zmysłowymi wrażeniami otaczających nas przedmiotów. Zbierając te wrażenia w pewne całości, nadajemy tym zbiorom określone nazwy, takie jak „drzewo", „zwierzę" lub „człowiek", których treścią jest istota nominalna owych przedmiotów. „Locke nie zaprzeczał, że u podłoża owych zbiorów mogą znajdować się realne istoty, lecz podkreślał, iż dostęp poznawczy mamy nie do istot realnych, lecz nominalnych" (Loux 1995/2015, s. 325). Zdaniem niektórych myślicieli Hume wypowiadał się w podobnym duchu, przyjmując ostatecznie niepoznawalność istotnej natury rzeczywistości. Wszelako według rozpowszechnionej interpretacji jego stanowisko było o wiele bardziej radykalne, gdyż odrzucał on całkowicie ideę istot rzeczy. Rzeczywistością jest tylko to, co jawi się naszym zmysłom, czyli sfera fenomenalna. Wśród fenomenów nie ma miejsca na istoty i istotne własności. Co więcej, wszystko, co jest, może nie być, a zatem niezrozumiałe jest mówienie o tym, że coś w obrębie rzeczywistości jest niezbywalne lub konieczne. Esencjalizm jako

pogląd metafizyczny nadaje się tylko do lamusa historii filozofii.

Twierdzenie to podtrzymywali kontynuatorzy Hume'a w kolejnych odmianach pozytywizmu, który w XX wieku przyjął postać pozytywizmu logicznego, akcentującego rolę logiki w poznaniu naukowym i sprowadzającego filozofię do logicznej analizy języka nauki. Jednak najbardziej wpływowym krytykiem esencjalizmu w minionym stuleciu okazał się amerykański filozof Willard Van Orman Quine, uchodzący za przeciwnika głównych tez pozytywizmu logicznego. Krytyka ta była częścią jego ataku na logikę modalną i jej istotne kategorie konieczności i możliwości. Sedno tej krytyki przystępnie oddaje następujący fragment rozważań Quine'a (1960/2013, s. 182–183; por. tłum. polskie, s. 230):

> Można by jak najbardziej przyjąć, że matematycy są koniecznie rozumni, a niekoniecznie dwunożni, zaś rowerzyści są koniecznie dwunożni, a niekoniecznie rozumni. Co jednak począć z jednostką na tyle ekscentryczną, że jest zarówno matematykiem, jak i rowerzystą? Czy ta konkretna jednostka jest koniecznie rozumna i przygodnie dwunożna, czy na odwrót? Jeśli chodzi nam tylko o to, by mówić

> referencjalnie o tym obiekcie, bez specjalnego nastawienia, by czynić to w relacji do grupy matematyków, a nie do grupy rowerzystów, bądź na odwrót, to w uznawaniu niektórych jego atrybutów za konieczne, a innych za przygodne, nie ma najmniejszego sensu. To prawda, że niektóre z jego atrybutów uważamy za ważne, a inne za mało ważne; niektóre za trwałe, a inne za ulotne; żadnych z nich nie uważamy wszelako za konieczne albo przygodne.

A przecież, komentuje ten wywód Quine, w filozofii zakorzeniła się mocno tradycja odróżniania koniecznych od przygodnych atrybutów czy własności przedmiotów, obecna również w rozróżnianiu cech istotnych i przypadłościowych oraz relacji wewnętrznych dla danej rzeczy i wobec niej zewnętrznych. Nie ma jednak żadnych podstaw, by bronić sensowności i zasadności takich dystynkcji. Innymi słowy i posługując się często przywoływanym przez Quine'a terminem, arystotelesowski esencjalizm powinien zostać na dobre zarzucony i zapomniany[2].

Jednak Quine'owska krytyka esencjalizmu nie powstrzymała jego powrotu jako godnej uwagi i szacownej doktryny do metafizyki analitycznej, cieszącej się w ostatnich dekadach dużym

zainteresowaniem. Jak trafnie zauważa jeden z głównych architektów tego powrotu, Alvin Plantinga, na ironię zakrawa fakt, że bezwiednie przyczynili się do tego także pozytywiści logiczni, słusznie uchodzący za nieprzejednanych wrogów esencjalizmu. Kładli oni bowiem nacisk na podstawowe znaczenie logiki dla tego, co uważali za jedynie właściwy, czyli naukowy, sposób uprawiania filozofii; „a właśnie za sprawą tego nacisku ponownie zainteresowano się logiką modalną oraz semantyką logiki modalnej, od której to semantyki jest bardzo niedaleko do docenienia znaczenia pojęć własności istotnych i istot” (Plantinga 1995/2009, s. 233).

Jest rzeczą oczywistą, że esencjalizm nie cieszyłby się uznaniem współczesnych ontologów czy metafizyków, gdyby nie został odpowiednio rozwinięty i opracowany. We współczesnych debatach istnieją dwie zasadnicze strategie eksplikacji tej doktryny. Poświęcimy im obecnie nieco więcej uwagi.

2. Esencjalizm w kategoriach światów możliwych

Intencje stojące za podziałem na własności esencjalne oraz przygodne często znajdują swój wyraz w użyciu terminów modalnych. Mówimy, że cecha *F* jest cechą esencjalną dla wybranego przedmiotu *o* wówczas, gdy *o* posiada ją w sposób konieczny. Innymi słowy, nie jest możliwe, ażeby przedmiot *o* istniał i zarazem nie posiadał cechy *F*. W przeciwieństwie do własności esencjalnych, cechami przygodnymi są takie, których przedmiot mógłby nie posiadać, a przy tym istnieć. I tak, choć Adam Małysz znany jest głównie ze swych osiągnięć sportowych, z powodzeniem możemy wyobrazić sobie alternatywny scenariusz naszego świata, w którym całe swoje życie poświęcił on pracy cieśli i nie zajmował się sportem. Powiemy wówczas, że Adam Małysz *mógłb*y nie być sportowcem. Jest to pewna nierzeczywista, lecz jak najbardziej możliwa historia życia Adama Małysza.

W przeciwieństwie do cechy bycia sportowcem, są również takie własności, których Małysz *nie mógłby* nie posiadać. Jedną z nich jest

cecha bycia człowiekiem. Niezależnie od tego, jak potoczyłoby się jego życie, czy byłby wyższy niż jest faktycznie, czy mieszkałby w Madrycie, czy znałby biegle język portugalski itp., gdyby istniał, to byłby człowiekiem. Jeśli przystaniemy na to, że Małysz nie mógłby nie być człowiekiem, to powinniśmy również uznać, że nie mógłby on posiadać jakiejkolwiek cechy, która implikowałaby to, że nie jest on człowiekiem (bycie motylem, drzewem itp.). Cecha ta jest jego cechą esencjalną, co wyrazimy mówiąc, że Małysz z konieczności jest człowiekiem.

Jeśli uznamy, że prawdziwość zdania „Małysz jest sportowcem" oparta jest na historycznym fakcie, to możemy zapytać o to, co sprawia, że za prawdziwe uznajemy zdania „Małysz mógłby nie być sportowcem" oraz „Małysz nie mógłby nie być człowiekiem". Możemy powiedzieć, że prawdziwość tego pierwszego znajduje swoje uzasadnienie w tym, że gdyby nasz świat wyglądał inaczej, to zdanie „Adam Małysz nie jest sportowcem" byłoby prawdziwe. Innymi słowy, gdyby świat nasz różnił się pod pewnymi szczególnymi względami, to zdanie to byłoby prawdziwe. Natomiast prawdziwość zdania „Małysz nie mógłby nie być człowiekiem" znajduje swoje uzasadnienie w tym, że

niezależnie od tego, jak bardzo różniłby się nasz świat, to jeśli istniałby w nim Adam Małysz, byłby on człowiekiem.

Intuicje, którym daliśmy tu wyraz, znalazły wsparcie w wynikach badań nad logiką modalną, tj. logiką, która wzbogacona jest o funktory czy operatory modalne możliwości („jest możliwe, że *p*”, „mogłoby być tak, że *p*”) oraz konieczności („z konieczności jest tak, że *p*”). Początek jej dynamicznego rozwoju przypada na połowę minionego wieku, kiedy to pojawiły prace, których wyniki miały uczynić zadość potrzebie wyjaśnienia zagadnień związanych z modalnością. Prace te zaowocowały powstaniem semantyki dla logiki modalnej (Carnap 1947/1956; Kripke 1963/1971). Ważne dla tej semantyki jest pojęcie możliwego świata, stąd też analizy te są dzisiaj nazywane „możliwoświatowymi”.

Zostawiając na boku rozważania formalne oraz upraszczające nieco obraz prezentowanej dyskusji, możemy powiedzieć, że zgodnie z dyskursem możliwoświatowym zdania typu „możliwe, że *p*” należy rozumieć jako zdania stwierdzające, że „w pewnym świecie możliwym jest tak, że *p*”. Analogicznie zdania typu „z konieczności jest tak, że *p*” należy rozumieć

jako stwierdzające, że „w każdym świecie możliwym jest tak, że *p*”. W efekcie powinniśmy uznać, że dla każdej możliwości jest świat, w którym możliwość ta jest realizowana.

Semantyka światów możliwych może okazać się pożytecznym narzędziem w analizie naszych zdań, w których orzekaliśmy cechy istotne oraz cechy przygodne. Powiedzieliśmy, że przygodną cechą *F* przedmiotu *o* jest taka cecha, że *o* mógłby nie być *F*, np. „Małysz mógłby nie być sportowcem”. Zgodnie z powyższym powiemy, że zdanie to należy rozumieć jako stwierdzające istnienie pewnego świata możliwego, który pod wieloma względami jest podobny do świata rzeczywistego, a który różni się od niego m.in. tym, że Adam Małysz nie jest w nim sportowcem. Analogicznie, zdania zawierające operator konieczności „jest konieczne, że”, należy rozumieć jako zdania mówiące o tym, co jest prawdziwe w każdym świecie możliwym. Na przykład „Jest konieczne, że Małysz jest człowiekiem” należy rozumieć jako stwierdzające, że każdy świat, w którym istnieje Adam Małysz, jest światem, w którym Adam Małysz jest człowiekiem. Warto zwrócić uwagę na to, że zdanie stwierdzające konieczność posiadania pewnej cechy jest równoważne

zdaniu stwierdzającemu niemożliwość nieposiadania tej cechy przez dany przedmiot. I tak zdania „Nie jest możliwe, żeby Małysz nie był człowiekiem” oraz „Z konieczności Małysz jest człowiekiem” należy rozumieć jako stwierdzające to samo, tj. fakt, że nie ma takiego świata możliwego, w którym Małysz istnieje i w którym nie jest on człowiekiem.

Pisząc o własnościach esencjalnych, często dodajemy warunek *istnienia* przedmiotu *o*. Dlatego nie mówimy o tym, że w *każdym* świecie Adam Małysz jest człowiekiem, lecz że jest on człowiekiem w każdym świecie, w którym istnieje. Warunek ten znajduje swoje uzasadnienie w dwóch założeniach. Pierwszym z nich jest uznanie, że istnienie nie jest cechą esencjalną. Oznacza to, że wśród światów możliwych znajdują się również takie, w których Małysz nigdy nie istniał. Wszak mogłoby być tak, że nigdy by się nie urodził. Choć dla znacznej części bytów istnienie nie jest cechą esencjalną, to niektórzy filozofowie argumentują, że są wyjątki. Powiemy wówczas, że przedmioty te istnieją w sposób konieczny. Filozofowie często przypisują taką cechę Bogu. Na znaczenie posiadania tej cechy wskazywał już Anzelm z Canterbury, a współcześnie poglądu głoszącego

konieczne istnienie Boga broni w pomysłowy sposób m.in. Alvin Plantinga (1974). Wyłączając jednak ten szczególny przypadek, istnienie nie jest traktowane jako cecha esencjalna, co znajduje wyraz w tym, że każdy aktualnie istniejący przedmiot mógłby nie istnieć. Drugim z założeń jest generalizacja egzystencjalna, zgodnie z którą posiadanie przez przedmiot dowolnej cechy implikuje jego istnienie. Jeśli wobec tego Małysz nie istnieje w pewnym świecie, to w tym samym świecie nie posiada on ani cechy bycia sportowcem, ani cechy bycia filozofem, ani żadnej innej[3].

Semantyka światów możliwych naturalnie może być (i często jest) uprawiana jako „czysta" semantyka, tj. bez rozstrzygania kwestii metafizycznego statusu postulowanych „światów możliwych". Faktem jest jednak również, że wielu filozofów modalności było żywotnie zainteresowanych pytaniem o to, czym są owe możliwe światy. Uznawali oni, że wiarygodna analiza filozoficzna, która odwołuje się do pojęcia światów możliwych, powinna przybliżyć jego znaczenie. Dla nas jest to o tyle istotne, że esencjalizm jest stanowiskiem metafizycznym, wobec czego pytania o naturę przedmiotów skorelowanych z istotnymi dla prowadzonych

analiz pojęciami nie powinny być spychane na dalszy plan lub ignorowane.

Spór o naturę światów możliwych urósł na przestrzeni dekad do autonomicznego problemu, co zaowocowało mnogością różnych stanowisk. Skupimy się tu jedynie na tych, które miały największy wpływ na rozwój tego sporu. Znajduje się wśród nich jedna z niewątpliwie najbardziej kontrowersyjnych teorii filozoficznych. Jest nią (skrajny) realizm modalny, który będziemy nazwać konkretyzmem (Van Inwagen 1986/2001). Jego twórcą jest David Lewis (1986/2001), a obecnie pogląd ten (w różnych formach) rozwijany jest m.in. przez Takashiego Yagisawę (1988) oraz Phillipa Brickera (1996). Światy możliwe – zgodnie z Lewisowskim realizmem modalnym – mają dokładnie tę samą naturę co świat, którego jesteśmy elementami. Są one przedmiotami konkretnymi, „zamieszkałymi" przez rzeczywiste przedmioty oraz ludzi z krwi i kości. Światy te są wzajemnie od siebie odizolowane, w taki sposób, że nie ma możliwości przejścia z jednego świata do drugiego. Jedyna różnica, jaka zachodzi między nimi a naszym światem, jest taka, że świat nasz jest światem aktualnym. Należy jednak podkreślić, że nie jest on aktualny

w absolutnym sensie. Jest on aktualny dla nas, tj. dla jego mieszkańców. W podobny sposób możliwy świat, w którym istnieje Małysz, niebędący sportowcem, jest dla niego światem aktualnym. W tym sensie „bycie aktualnym” ma cechy wyrażenia okazjonalnego, takiego jak „tu” oraz „teraz”. Jego znaczenie uzależnione jest od kontekstu, w którym zostało ono użyte (Lewis 1973/2001, s. 86; tłum. polskie: s. 129).

Konkretyzm budzi liczne zastrzeżenia i wątpliwości. Problemem, jaki jest często podnoszony w dyskusjach nad tym stanowiskiem, jest jego niewiarygodność, która prowadzi do „niedowierzania” (*incredulous stare*) (Lewis 1986/2001, s. 133–135). Spowodowane jest ono kontrowersyjną tezą jakoby przedmioty, które uznajemy za czysto możliwe, istniały równie realnie jak przedmioty aktualne. Co więcej, istnieją one w światach, które są równie realne jak świat aktualny. Konsekwencja ta może być narażona na zarzut złamania metodologicznej zasady brzytwy Ockhama, która nakazuje, by nie mnożyć bytów ponad potrzebę. Oto bowiem realizm modalny wymaga od nas uznania *istnienia* wielości realnych przedmiotów, które są elementami innych (równie realnych) światów. Prawdą

zatem jest, że istnieją wszystkie możliwe przedmioty, takie jak latające żyrafy, gadające osły oraz Immanuel Kant, który nigdy nie podejmował prób analiz filozoficznych. Wszystkie te przedmioty istnieją równie realnie co aktualne żyrafy, osły oraz filozofowie.

Stanowiskiem konkurencyjnym wobec konkretyzmu jest bogaty zespół teorii, które nazywane są abstrakcjonizmem. Do jego głównych przedstawicieli należą Rudolf Carnap (1947/1956), Saul Kripke (1972/1980), Robert M. Adams (1974/1979), Alvin Plantinga (1974) oraz Robert Stalnaker (1976/2003). Popularność abstrakcjonizmu ma swe źródło w dosyć oszczędnej ontologii, która nie wymaga uznania istnienia wielości konkretnych światów. Miejsce tych kontrowersyjnych bytów zajmują istniejące przedmioty abstrakcyjne, stanowiące reprezentacje czy opisy sposobów, na jakie mógłby być wyróżniony świat aktualny. Niektórzy utożsamiają je z konstruktami mentalnymi lub bytami czysto językowymi, inni przypisują im naturę niezależną od języka. Tak oto część abstrakcjonistów uznaje możliwe światy za maksymalne i spójne zbiory zdań, sytuacji lub sądów w sensie logicznym. Inni przez możliwe światy rozumieją zbiory

własności świata rzeczywistego. Łączy ich wszystkich przekonanie o tym, że światy możliwe z pewnością nie powinny być uznawane za przedmioty czasoprzestrzenne posiadające taką samą naturę ontologiczną, jaką posiada świat aktualny. Stąd też, chcąc uniknąć szkodliwych skojarzeń, niektórzy filozofowie zalecają używanie terminu „możliwy stan świata" lub „sytuacja kontrfaktyczna" (Kripke 1972/1980, s. 15; tłum. polskie: s. 25).

Związek modalności z esencjalizmem przejawia się w analizach tego, co filozofowie nazywają problemem identyczności w poprzek światów możliwych. Jest to relacja, która zachodzi między elementem świata rzeczywistego oraz odpowiednim elementem świata czysto możliwego. Doniosłość tej relacji leży w tym, że to dzięki niej możemy mówić o możliwych cechach przedmiotów aktualnych. W świetle wskazanych tu stanowisk metafizycznych uzasadnione jest postawienie pytania o to, jak należy rozumieć relację zachodzącą między przedmiotami, które są elementami różnych światów. Problem ten jest szczególnie interesujący w przypadku konkretyzmu. Wszak stanowisko to zakłada, że przedmioty możliwe (w tym Małysz, który nie

jest sportowcem) istnieją realnie w innych światach możliwych. W związku z tym nie możemy uznać, że faktycznie mówimy o jednym i tym samym przedmiocie. Oznaczałoby to bowiem, że przedmiot mógłby znajdować się w dwóch różnych miejscach naraz. Ponadto, ze względu na izolację czasoprzestrzenną, nie jest możliwe przemieszczanie się między światami. Kim wobec tego jest Małysz, który nie jest sportowcem? Jest on *odpowiednikiem* (*counterpart*) aktualnego lub rzeczywistego Adama Małysza. Przez określenie to należy rozumieć przedmiot, który istnieje w świecie czysto możliwym i który spośród przedmiotów istniejących w tym świecie jest (pod określonym względem) najbardziej *podobny* do aktualnego Adama Małysza. Tym samym, zamiast mówić o identyczności w poprzek światów możliwych, zwolennik konkretyzmu będzie mówił o relacji podobieństwa (Lewis 1973/2001).

Teoria odpowiedników jest źródłem wielu trudności teoretycznych i wielu uznaje ją za nieadekwatną. Głównie dlatego, że często wymaga ona, by zamiast o Małyszu mówić o przedmiocie, który pod istotnymi względami jest do niego podobny, ale który faktycznie nim nie jest. Tym, co może się okazać

pomocne w ustalaniu podobieństwa, jest zwrócenie uwagi na to, że choć w niektórych światach przedmiot ten nie będzie sportowcem, w innych nie będzie filozofem, a w jeszcze innych nie będzie mieszkańcem Europy, to w każdym z nich będzie on człowiekiem. Wynika to z tego, że cecha ta (w przeciwieństwie do wcześniejszych) jest jego cechą esencjalną, a zatem posiadaną w każdym z tych światów możliwych, w których istnieje odpowiednik aktualnego Małysza.

Trudności teorii odpowiedników unikają zwolennicy abstrakcjonizmu. Aby to wykazać, należy wprowadzić pojęcia desygnatora niesztywnego oraz sztywnego. Tym pierwszym jest najczęściej przygodny opis, za pomocą którego odnosimy się do wybranego przedmiotu, np. „zwycięzca Turnieju Czterech Skoczni w sezonie 2000/2001". W świecie rzeczywistym opis ten odnosi się do Adama Małysza. Wobec czego jest prawdą, że „zwycięzca Turnieju Czterech Skoczni w sezonie 2000/2001 = Adam Małysz". Jednak identyczność ta nie musi zachodzić w przypadku innych światów możliwych. Możemy rozważyć kontrfaktyczną sytuację, w której turniej ten wygrał Janne Ahonen. Powiemy wówczas, że wskazany tu opis,

o ile w świecie rzeczywistym odnosi się do Adama Małysza, to w jednym ze światów możliwych odnosi się on do Janne Ahonena. Wyrazimy to mówiąc, że ktoś inny niż Małysz mógłby wygrać Turniej Czterech Skoczni w sezonie 2000/2001. Okazuje się zatem, że wskazana deskrypcja może w różnych światach odnosić się do różnych przedmiotów. Wynika to z tego, że cecha jaką przypisaliśmy Małyszowi jest jego cechą *przygodną*. Jak wskazywaliśmy wcześniej, mógłby on nie być sportowcem, a wówczas z pewnością nie wygrałby tego konkursu. Pozwala to wykazać, że użycie niesztywnego desygnatora nie jest dobrym narzędziem do ustalania identyczności w poprzek światów możliwych. W przeciwnym wypadku musielibyśmy uznać, że Adam Małysz i Janne Ahonen są tym samym człowiekiem.

Lepiej w tej roli sprawdza się sztywny desygnator, który w każdym świecie możliwym nazywa ten sam przedmiot. Jak wskazał Saul Kripke, istnieje prosty test pozwalający odróżnić jedne od drugich:

> Możemy np. powiedzieć, że liczba planet mogłaby być odmienną od liczby, którą faktycznie jest. Na przykład mogłoby istnieć tylko siedem planet. Możemy

> powiedzieć, że wynalazca szkieł dwuogniskowych mógłby być kimś innym niż człowiek, który *faktycznie* wynalazł szkła dwuogniskowe. Nie możemy jednak powiedzieć, że pierwiastek kwadratowy z 81 mógłby być odmienną liczbą od liczby, którą faktycznie jest, ponieważ 9 po prostu musi być tą liczbą. Jeśli zastosujemy ten intuicyjny test do nazw własnych, takich jak np. „Richard Nixon", to intuicyjnie okazałyby się one sztywnymi desygnatorami (Kripke 1971/2011, s. 13; tłum. polskie: s. 109).

Zgodnie z powyższym, mianem sztywnego desygnatora określać będziemy nazwę lub deskrypcję, która w każdym świecie możliwym odnosi się do tego samego przedmiotu. Chcąc zastosować wskazany tu test do naszego przykładu, możemy zapytać, czym *nie mógłby* Małysz nie być. Wiemy, że mógłby on nie być zwycięzcą Turnieju Czterech Skoczni, wiemy również, że mógłby on nie być sportowcem. Cechy te są dla niego przygodne, co może sugerować, że tym, co stanowi o byciu Małyszem, jest posiadanie pewnej cechy esencjalnej. Wszak ustaliliśmy, że cechą esencjalną jest taka, której przedmiot *nie mógłby* nie posiadać. Powiedzieliśmy, że jedną z nich jest bycie człowiekiem. Skoro jest to cecha esencjalna, to

Małysz będący elementem innego świata na pewno będzie ją posiadał. Przecież jest ona egzemplifikowana przez przedmiot w każdym świecie możliwym. Jednak posiadanie tej cechy, choć jest warunkiem koniecznym bycia Adamem Małyszem, to z pewnością nie jest warunkiem wystarczającym. Jak wskazywaliśmy wcześniej, cecha ta jest esencjalna dla każdego innego człowieka, wobec czego nie możemy mieć pewności, że odnosimy się właśnie do Małysza, a nie do kogoś innego.

Może to sugerować, że o byciu Małyszem stanowi posiadanie określonej cechy indywidualnej, tj. takiej, której nie posiada żaden inny przedmiot. Należy jednak podkreślić, że nie może być to dowolna cecha indywidualna. Wszak cecha „bycie zwycięzcą Turnieju Czterech Skoczni w sezonie 2000/2001” jest cechą indywidualną, lecz jak już wskazaliśmy, nie jest ona cechą esencjalną. Wobec tego najtrafniejszym wydaje się próba wskazania cechy, która byłaby cechą esencjalną, a zarazem indywidualną. Często wskazuje się na to, że cechą tą jest bycie identycznym z wybranym przedmiotem. I tak Adam Małysz posiada cechę bycia identycznym z Adamem Małyszem. Cecha ta jest esencjalna, gdyż w każdym świecie,

w którym przedmiot ten istnieje, jest on identyczny z Adamem Małyszem. Cecha ta nie może być posiadana przez żaden inny przedmiot, gdyż w przeciwnym wypadku prowadziłoby to do trudnej do zaakceptowania konsekwencji, zgodnie z którą przedmiot, który *nie jest* Małyszem, jest identyczny z Małyszem. Łatwo zauważyć, że każdy istniejący przedmiot *o* jest identyczny z *o*, wobec czego każdy przedmiot posiada indywidualną oraz esencjalną cechę bycia identycznym z samym sobą.

Choć trudno się z tym nie zgodzić, to wielu uznaje, że stwierdzenie to nie jest wystarczająco interesujące z teoretycznego punktu widzenia. Jest tak dlatego, że cecha ta jest poniekąd banalna i można ją zredukować do cechy bycia identycznym z samym sobą. Jeszcze inni wskazują powody, dla których wcale nie musimy uznawać bycia identycznym z *o* za własność (Lowe 2002, s. 99–100). Ponadto sceptyk mógłby zarzucić kolistość naszym rozumowaniom. Powiedzieliśmy, że postulowanie cech esencjalnych jest pomocne w ustalaniu relacji identyczności w poprzek światów możliwych. Powiedzieliśmy również, że cechą tą (a przynajmniej jedną z nich) jest bycie identycznym z samym sobą. Można by

wyprowadzić z tego wniosek, że wskazujemy na identyczność między przedmiotami, co do których uprzednio założyliśmy, że są identyczne.

Aby oddalić ten problem, należy podkreślić, że problem identyczności w poprzek światów możliwych można rozważać na płaszczyźnie epistemologicznej oraz metafizycznej. W tym pierwszym przypadku pytamy o to, *skąd wiemy*, że dany przedmiot jest tym samym, co Adam Małysz. Pytanie ontologiczne dotyczy natomiast tego, co jest bytową czy ontyczną podstawą uznania, iż dany przedmiot jest tym samym, co Adam Małysz. Niektórzy zwolennicy abstrakcjonizmu wskazują na to, że pierwszy problem jest problemem pozornym. Wynika to z tego, że już samo używanie sztywnego desygnatora (np. „Adam Małysz") stanowi gwarancję trafnego wskazania przedmiotu (Kripke 1971/2011, s. 12; tłum. polskie: s.108). Wszak sztywny desygnator w każdym świecie nazywa ten sam przedmiot. Z punktu widzenia ontologii, uzasadnieniem tego, że aktualny Adam Małysz oraz możliwy Adam Małysz są tym samym przedmiotem, jest to, że są oni ze sobą identyczni. Samo wskazanie na to, że cecha ta jest do pewnego stopnia banalna, nie podważa w żaden sposób uznania jej za esencjalną. Tezą

esencjalizmu jest to, że niektóre cechy są esencjalne, tj. takie, że przedmiot nie mógłby ich nie posiadać. Bycie identycznym z samym sobą zdaje się w pełni spełniać ten warunek.

Niektórzy filozofie wskazują na to, że indywidualną cechą esencjalną jest to, co średniowieczni filozofowie określali mianem *haecceitas*. Aby przybliżyć to pojęcie, możemy przywołać znane z historii filozofii tzw. drzewo Porfiriusza, które przedstawia systematykę rodzajów bytów. Pokonując kolejne poziomy tego „drzewa", możemy dojść do kategorii zwierząt. Chcąc wskazać istotną różnicę, jaka zachodzi między elementami tej grupy powiemy, że część z nich jest zwierzętami rozumnymi – są nimi ludzie[4]. Kategoria ta, choć mniej pojemna niż kategoria zwierząt, jest na tyle bogata, że możemy przeprowadzić w niej kolejne odróżnienia. Wszak znajdują się w niej m.in. Adam Małysz, Baruch Spinoza oraz Sokrates. Tak jak za cechę wyróżniającą (*differentia specifica*) człowieka spośród bytów należących do ogólniejszej kategorii zwierząt lub istot żywych (*genus proximum*) uznaliśmy bycie rozumnym, podobnie powinniśmy wskazać cechę, która spośród innych ludzi pozwala wyróżnić poszczególne osoby, w tym Adama Małysza.

Cechą tą jest właśnie *haecceitas*, czyli pewna (według niektórych niejakościowa) cecha, stanowiąca o tym, że przedmiot jest tym, czym jest, a nie czymś innym. W naszym przykładzie tą cechą jest cecha bycia Adamem Małyszem. Oczywiście jest to cecha indywidualna, gdyż żaden inny przedmiot nie mógłby jej posiadać. Jest ona również cechą esencjalną, ponieważ w każdym świecie możliwym Adam Małysz ma cechę bycia Adamem Małyszem.

W dosyć naturalny sposób rodzi się pytanie o to, jaka jest różnica między własnościami „bycie identycznym z Adamem Małyszem" oraz „bycie Adamem Małyszem". Choć w pierwszej chwili trudno ją rozpoznać, to jest ona na tyle duża, że może położyć kres wątpliwościom dotyczącym sukcesu teoretycznego wskazania na bycie identycznym z Adamem Małyszem jako na cechę esencjalną Adama Małysza. Różnica ta leży w tym, że w przeciwieństwie do cechy „bycie identycznym z *o*", „bycie *o*" nie jest cechą relacyjną. Oznacza to, że nie pojawia się w tym przypadku problem kolistości wskazywania członów tej relacji. Tym samym możemy powiedzieć, że *haecceitas* (w przeciwieństwie do relacji identyczności) jest nierelacyjną,

jednostkową cechą esencjalną (Lowe 2002, s. 102–103).

Choć *haecceitas* nie musi być uznana za to samo, co bycie identycznym z samym sobą, i jako taka mogłaby zostać uznana za niebanalną cechę określonego przedmiotu, to wielu wskazuje, że pojęcie to jest na tyle tajemnicze i niejasne, iż postulowanie istnienia takiej własności jest pozbawione odpowiednich podstaw, a to podważa jego zasadność. Współczesną obronę koncepcji *haecceitas* można znaleźć w pracach m.in. Alvina Plantingi (1974) oraz Gary'ego S. Rosenkrantza (1993).

Rozważane przez nas przykłady dotyczyły głównie przedmiotów indywidualnych. Jednak o esencjalizmie możemy mówić również w przypadku rodzajów naturalnych, do których odnosimy się za pomocą nazw ogólnych, takich jak np. „woda", „ciepło" lub „złoto" (Kripke 1971/2011; Putnam 1975). Również w tych przypadkach możemy zapytać o cechy, które przedmioty te posiadają w sposób konieczny i również w tych przypadkach pomocne okaże się odwołanie do semantyki światów możliwych. Co więcej, kwestia ustalenia tego, które ich cechy należy uznać za esencjalne, zdaje się być sprawą

dużo łatwiejszą niż w przypadku przedmiotów indywidualnych.

Dzięki osiągnięciom nauki możemy wskazać na pewne zdania identycznościowe, w których występują wspomniane nazwy rodzajów naturalnych. Na przykład „woda = substancja o strukturze chemicznej H_2O”, „ciepło = średnia energia kinetyczna cząsteczek”, „złoto = pierwiastek o liczbie atomowej 79”. Zdania te są albo przygodnie prawdziwe, albo są one prawdziwe w sposób konieczny. Jak wskazaliśmy, z tym pierwszym przypadkiem mamy do czynienia wówczas, gdy po co najmniej jednej stronie identyczności znajduje się desygnator niesztywny (np. „zwycięzca Turnieju Czterech Skoczni w sezonie 2000/2001 = Adam Małysz”). W przeciwnym wypadku mamy do czynienia z konieczną identycznością (np. „Adam Małysz = przedmiot, który jest Adamem Małyszem”). Jeśli powyższe zdania identycznościowe byłyby przygodne, to możliwym byłoby, ażeby woda nie była substancją o strukturze chemicznej H_2O, lecz np. XYZ.

Jak argumentują Saul Kripke (1971/2011) oraz Hilary Putnam (1975), sytuacja taka jest faktycznie *niemożliwa*. Jednym z uzasadnień tego

poglądu jest wskazanie na to, że zarówno „woda”, jak i „substancja chemiczna o strukturze H_2O” są sztywnymi desygnatorami i jako takie w każdym świecie możliwym nazywają te same przedmioty. Jeśli w świecie aktualnym jest tak, że woda = substancja o strukturze chemicznej H_2O, to identyczność ta zachodzi również we wszystkich pozostałych światach możliwych. Zatem choć mogłoby istnieć *coś*, co do złudzenia przypominałoby wodę (wypełniałoby jeziora, morza, rzeki itp.) a co jednocześnie posiadałoby strukturę XYZ, to z pewnością nie byłoby to faktycznie wodą. Wynika to z tego, że tak jak cechą esencjalną Adama Małysza jest bycie Adamem Małyszem, tak cechą esencjalną wody (tj. posiadaną we wszystkich światach możliwych) jest bycie substancją chemiczną o strukturze H_2O.

Teza ta może kłócić się z intuicją, że woda faktycznie mogłaby mieć inną strukturę chemiczną. Przecież identyczność „woda = substancja chemiczna o strukturze H_2O” znamy dzięki odkryciu naukowemu, które dokonało są na drodze doświadczenia i jako takie jest prawdą aposterioryczną. Intuicja, która wyrażana jest w tej wątpliwości, opiera się na założeniu, że jedynie prawdy aprioryczne mogą być prawdami

koniecznymi, natomiast prawdy aposterioryczne muszą być przygodne. Pogląd ten wynika z pomieszania dwóch porządków – metafizycznego oraz epistemologicznego. Ten pierwszy dotyczy tego, jaki jest świat, tzn. tego, czy wybrane prawdy są konieczne, czy przygodne. Ten drugi dotyczy tego, w jaki sposób prawdy te poznajemy – czy odbywa się to na drodze doświadczenia, czy w sposób niezależny od niego. Tym samym podziały te należą do dwóch różnych dyscyplin filozoficznych i jako takie nie powinny być ze sobą utożsamiane (Kripke 1971/2011, s. 14; tłum. polskie: s. 110). Dzięki temu możemy sensownie mówić o koniecznych prawdach aposteriorycznych. Identyfikacje naturalnorodzajowe, które tu wskazaliśmy, są przykładami takich prawd.

Choć mówienie o światach możliwych przez długi czas cieszyło się złą sławą, a wielu wieszczyło temu dyskursowi rychły upadek, to trudno oprzeć się wrażeniu, że współczesna filozofia nie byłaby w tym miejscu, w którym jest obecnie, gdyby nie dynamiczny rozwój tego dyskursu. Jak się okazało, analizy możliwoświatowe znajdują swoje zastosowanie wszędzie tam, gdzie odnosimy się do modalności. Przybliżona tu analiza zagadnienia esencjalizmu

w kategorii światów możliwych jest jednym z tego dowodów. Choć w naszym tekście skupiliśmy się na modalnościach aletycznych, to należy podkreślić, że semantyka światów możliwych znajduje aplikacje w analizach modalności temporalnych, epistemicznych oraz deontycznych. Dyskurs ten, choć cieszy się dużą popularnością, to podobnie jak inne nie jest wolny od wad. Co istotne z punktu widzenia naszych analiz, część trudności związanych z analizami możliwoświatowymi dotyczy również zagadnienia esencjalizmu.

3. Esencjalizm neoarystotelesowski

Chociaż eksplikacja i rozwinięcie esencjalizmu metafizycznego w kategoriach konieczności i światów możliwych jest zdaniem wielu filozofów współczesnych najbardziej wiarygodną opcją teoretyczną w tej materii, nie jest to opcja jedyna. Bardzo sugestywnie i przekonująco pokazuje to w swoich pracach Kit Fine (1994, 1995a, 1995b, 2015), bodaj najbardziej wpływowy metafizyk analityczny początku XXI wieku. Jego zdaniem pojęcia istoty nie należy rozumieć modalnie; nie można nawet twierdzić, że jest ono

zakresowo równoważne z jakimś pojęciem modalnym, a w szczególności z pojęciem konieczności. Dla metafizyka kategoria istoty ma charakter pierwotny i odpowiada jej w przybliżeniu to, co ujmowane jest w definicji realnej, czyli w definicji rzeczy, w przeciwieństwie do definicji nominalnej, czyli definicji słowa. Fine podkreśla, że pod tym względem nawiązuje do Arystotelesa, który w swojej *Metafizyce* twierdzi, że definicja jest sformułowaniem lub wyrazem istoty. W artykule uważanym przez wielu za jeden z najważniejszych, jaki napisano o esencjalizmie w ostatnich dekadach (Correia 2012, s. 639) wprost twierdzi, że „tradycyjna asymilacja istoty do definicji lepiej nadaje się do objaśnienia tego, czym jest istota. Być może nie dostarcza nam analizy tego pojęcia, lecz daje nam dobry model jego funkcjonowania” (Fine 1994, s. 3).

Zanim przejdziemy do próby przybliżenia tej neoarystotelesowskiej koncepcji istoty, przedstawmy krótko dwie zasadnicze racje, które zdaniem Fine’a przemawiają za odrzuceniem szeroko rozpowszechnionej modalnej teorii istoty. Racje te wiążą się z tym, że konieczność nie jest warunkiem wystarczającym esencjalności, czyli istotności. Można się

natomiast zgodzić z tym, że jeśli coś jest dla czegoś istotne, to jest dla tego czegoś konieczne.

Fine proponuje na początek rozważyć relacje między Sokratesem a zbiorem, którego jedynym elementem jest Sokrates (dalej zbiór ten będziemy oznaczali jako {Sokrates}). W świetle standardowego ujęcia zbiór taki z konieczności istnieje jeśli tylko istnieje Sokrates, Sokrates zaś z konieczności należy do takiego zbioru. W ramach modalnej teorii istoty prowadzi to do wniosku, że Sokrates z istoty należy do zbioru {Sokrates}. Według Fine'a trudno się z takim wnioskiem zgodzić, gdyż do istoty Sokratesa nie należy bycie elementem takiego zbioru, aczkolwiek niewątpliwie jest tak, że do istoty owego zbioru należy to, że jego jedynym elementem jest Sokrates. Jeśli kogoś nie przekonuje ten przykład, w którym zestawia się konkretną osobę ludzką z abstrakcyjnym obiektem, jakim jest zbiór jednoelementowy, można podać inne przykłady, w których brane są pod uwagę dwa obiekty konkretne. Niech to będzie Sokrates i wieża Eiffla. Ponieważ nie są to obiekty, które byłyby w jakikolwiek sposób ze sobą powiązane, to jest konieczne, że są to obiekty odrębne. Odrębność od wieży Eiffla nie jest jednak czymś istotnym dla Sokratesa.

Konieczność nie implikuje w tym przypadku istotności. Jeśli wszystkie te przykłady rodzą u wielu osób zdziwienie i niedowierzanie, to tylko dlatego, iż osoby te „są pod takim wpływem modalnego ujęcia istoty, że nie potrafią inaczej zrozumieć tego pojęcia” (Fine 1994, s. 5).

Druga racja przemawiająca przeciwko przyjęciu koncepcji modalnej jest następująca. Weźmy pod uwagę jakąkolwiek prawdę konieczną lub koniunkcję wszystkich praw koniecznych, oraz załóżmy, że Sokrates istnieje. Będzie zatem czymś koniecznym, że Sokrates istnieje, kiedy dana prawda konieczna lub koniunkcja takich prawd obowiązuje. A przecież może nie być żadnego związku między istotą Sokratesa a treścią owych prawd koniecznych. „Nie należy bowiem do istoty Sokratesa to, że istnieje nieskończenie wiele liczb pierwszych lub to, że abstrakcyjny świat liczb, zbiorów lub czegoś innego w tym rodzaju jest taki, a nie inny” (Fine 1994, s. 5). Aby nadać temu zarzutowi jeszcze bardziej wyrazistą postać rozważmy twierdzenia o istocie, które według koncepcji modalnej są twierdzeniami o konieczności, a zatem jeśli będą prawdziwe, to będą koniecznie prawdziwe. Godząc się na przejście od konieczności do istotności, będziemy zmuszeni

przyjąć coś wysoce nieintuicyjnego, a mianowicie, że do istoty dowolnego przedmiotu należy to, iż każdy inny przedmiot ma takie własności istotne, jakie ma, na przykład, że do istoty Sokratesa należy to, iż wieża Eiffla jest czasoprzestrzennym obiektem. Tak więc poznając naturę czy istotę jednej rzeczy poznajemy w pewnym sensie także naturę wszystkich innych rzeczy. Trudno o bardziej zaskakującą i niewiarygodną konkluzję.

Sformułowane zarzuty pod adresem modalnej koncepcji istoty można próbować odeprzeć, lecz zdaniem Fine'a nie da się tego uczynić w skuteczny sposób. Co więcej, roztrząsając rozmaite przypadki twierdzeń na temat tego, co istotne i konieczne, zauważymy, że niejednokrotnie łatwo się zgodzić co do zachodzących konieczności, lecz o wiele trudniej co do faktów związanych z istotą. Wystarczy chociażby wziąć pod uwagę taki oto scenariusz klasycznego sporu filozoficznego na temat relacji umysłu do ciała. Dwaj filozofowie zgadzają się co do tego, że jest czymś koniecznym, iż osoba ma jedno ciało i jeden umysł, a ponadto że dany umysł i dane ciało należą tylko do jednej osoby. Przystają również na to, że dana istniejąca osoba ma z konieczności ten umysł i to ciało, które ma,

oraz na to, że ten umysł i to ciało z konieczności należą do tej osoby, do której należą. Krótko mówiąc, są oni zgodni co faktów modalnych dotyczących osoby, umysłu i ciała. Ta zgoda nie przeszkadza im jednak toczyć sporu o istotne własności osoby, umysłu i ciała.

> Jeden filozof może bowiem pojmować ciało i umysł jako coś wyabstrahowanego z osoby. Dla niego zatem istotne dla umysłu i ciała będzie należenie do osoby, do której należą, chociaż dla osoby nie będzie istotne posiadanie tego ciała i umysłu, które posiada. Drugi filozof może wszelako pojmować osobę i jej umysł jako coś wyabstrahowanego z ciała. Dla niego zatem istotne dla osoby i umysłu będzie należenie do ciała, do którego należą, chociaż dla ciała nie będzie istotna przynależność do tej osoby lub umysłu (Fine 1994, s. 8).

Opisana sytuacja pokazuje, że związki konieczne nie wyznaczają w jednoznaczny sposób związków esencjalnych, czyli istotnościowych. Innymi słowy, nie ma prostego przejścia od konieczności do istoty, a tym bardziej nie ma żadnych podstaw do utożsamienia tego, co konieczne, z tym, co istotne.

Dlaczego tak się dzieje? Przecież istnieje ścisły związek między pojęciami istoty i konieczności. Jeśli na przykład jakieś przedmioty są z istoty powiązane, to jest koniecznie prawdziwe, że są one tak powiązane. Należy jednak zwrócić uwagę na to, że takie prawdy konieczne nie są konieczne tak po prostu, niejako same z siebie. Jest tak na mocy natury i tożsamości przedmiotów, których te prawdy dotyczą. Konieczność ma zatem swe źródło w istocie owych przedmiotów. Źródłem konieczności stwierdzenia, że Sokrates jest człowiekiem, jest natura i tożsamość Sokratesa, a źródłem konieczności tego, że dwa jest liczbą jest natura i tożsamość dwójki. Kiedy prawda konieczna dotyczy kilku przedmiotów, to źródłem jej konieczności może być jakiś jeden określony przedmiot. Tak właśnie jest w wypadku twierdzenia, że Sokrates należy do zbioru {Sokrates}, gdyż „jest ono prawdziwe na mocy tożsamości zbioru jednoelementowego zawierającego Sokratesa, a nie na mocy tożsamości Sokratesa” (Fine 1994, s. 9).

Fine podkreśla, że pojęcie konieczności jest tego rodzaju, iż ignoruje się w nim owe subtelności dotyczące źródła konieczności. Liczy się jedynie to, jakiego rodzaju obiekty lub stany

rzeczy są konieczne, a nie bierze się już pod uwagę mechanizmu konstytuowania się związków koniecznych. „Zważywszy na pomijanie przez pojęcie konieczności owych zmian co do źródła, nie jest niczym zaskakującym, że nie jest ono w stanie uchwycić pojęcia, które te zmiany uwzględnia” (Fine 1994). Mamy tu do czynienia z taką sytuacją, w której te czy inne przedmioty, albo poszczególne grupy przedmiotów, przyczyniają się do ustanowienia całokształtu praw koniecznych. Z owego całokształtu tych prawd nie da się dokładnie określić wkładu, jaki poszczególne przedmioty miały w ich ustanawianiu, podobnie jak z zestawu przekonań powszechnie żywionych w danej wspólnocie nie da się wywnioskować, jakie dokładnie są przekonania poszczególnych jednostek tej wspólnoty.

Istotę i własności istotne stanowiące podstawę stanów i prawd koniecznych łączy Fine bardzo ściśle, w duchu arystotelesowskim, z definicją realną. Definicję taką rozumie się jako zwięzłe określenie rzeczy i przeciwstawia się definicji nominalnej, czyli określeniu znaczenia słowa lub terminu. Dokładne rozważenie tego przeciwstawienia pokazuje, twierdzi Fine, że między tymi dwoma rodzajami definicji jest

więcej podobieństw niż różnic. Jeśli bowiem pojmujemy definicję nominalną nie jako zdanie sprawy z empirycznego faktu powiązania określonego dźwięku lub napisu z pewnym znaczeniem, lecz jako podanie natury znaczącego coś słowa, to będzie ona po prostu niczym innym jak tylko ujęciem istoty znaczenia przyporządkowanego danemu słowu, np. słowu „kawaler”. Wielu filozofów przystaje na takie postawienie sprawy, lecz jednocześnie utrzymuje, że chociaż możemy zdefiniować znaczenie lub pojęcie, to analogiczne postępowanie w wypadku rzeczy i ich własności skazane jest na niepowodzenie. Innymi słowy, chociaż definicje nominalne są czymś, co gwarantuje postęp wiedzy, to poszukiwanie definicji realnych jest poznawczo jałowe i stanowi przysłowiową pogoń za błędnym ognikiem. Zdaniem Fine’a tego rodzaju stanowisko jest nie do utrzymania.

> Trudność tego stanowiska polega na tym, że nie wiadomo, czym szczególnym wyróżniają się pojęcia. Przyjmuje się, że pojęcie kawalera można zdefiniować jako pojęcie nieżonatego mężczyzny; definicja ta podaje, w odpowiednim sensie esencjalistycznym, czym jest to pojęcie. Dlaczego zatem nie jest równie sensowne

> zdefiniowanie konkretnego zbioru w kategoriach jego elementów lub zdefiniowanie konkretnej cząsteczki wody w kategoriach jej atomowych składników? Dlaczego jeden z tych zabiegów jest bardziej niż inne definicją lub ujęciem tego, czym jest dany przedmiot? (Fine 1994, s. 14).

Fine sądzi, że pytania te nie mają dobrych odpowiedzi, a stanowisko preferujące definicje nominalne jest tylko wyrazem irracjonalnej niechęci do tradycyjnych definicji realnych. Tymczasem, jak się okazuje, definiowanie nominalne i realne są aktywnościami nastawionymi na, w zasadzie, ten sam cel, czyli na uchwycenie istoty czegoś. Różnią się one jedynie dziedziną, której definiowanie dotyczy.

Wskazana tu interpretacja zagadnienia istoty w kategoriach definicji realnej może sugerować, że pojęcia te są równoważne. Istnieje jednak cecha, która sprawia, że twierdzenie takie jest nieuzasadnione. Jak wskazywaliśmy wcześniej, istota przedmiotu oparta jest na jego identyczności. Pozwala to twierdzić, że każdy przedmiot, który jest identyczny z samym sobą, posiada pewną istotę. Ta natomiast jest wyrażana przez sądy, których prawdziwość opiera się na identyczności tego przedmiotu. Wnioskowanie

z powyższego o tym, że każdy przedmiot posiada również definicję realną prowadzi do problematycznej konsekwencji, zgodnie z którą *każdy* przedmiot jest definiowalny. Problematyczność tej konsekwencji polega na tym, że z łatwością możemy wskazać kontrprzykłady dla tego twierdzenia. Choć nie znamy definicji realnej funktora negacji, to wiemy, że do jego istoty (na gruncie logiki klasycznej) należy to, że jeśli zdanie *p* jest prawdziwe, to zdanie nie-*p* jest fałszywe. Zatem brak definicji realnej wybranego przedmiotu nie stanowi o braku jego istoty. Świadczyć o tym może również przykład z zakresu semantyki modalnej. Wielu teoretyków modalności uznaje, że funktory i operatory możliwości oraz konieczności są wzajemnie „definiowalne". Oznacza to, że zdanie „możliwe, że *p*" jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy prawdziwe jest zdanie „nie jest konieczne, że nie-*p*". Natomiast wyrażenie „konieczne, że *p*" rozumiane jest jako „nie jest możliwe, że nie-*p*". Warunki poprawności definicji wykluczają jej kolistość, a powyższa analiza zdaje się ją implikować, aby bowiem wiedzieć, czym jest możliwość, musimy w pierwszej kolejność wiedzieć, czym jest konieczność. A ta z kolei

definiowana jest przez odwołanie do możliwości. Nie chcąc uznać poprawności definicji obarczonej błędnym kołem, powinniśmy uznać, że modalności te (we wskazanej interpretacji) są niedefiniowalne. Nie zmienia to jednak faktu, że powyższe opisy w dobry sposób oddają istotę obu modalności (Rosen 2015).

Jak wskazywaliśmy wcześniej, istnieją dwa główne zarzuty stawiane modalnej wersji esencjalizmu. Pierwszy z nich dotyczy braku odpowiedniej asymetrii między określonymi przedmiotami. Choć zgodzimy się z tym, że istotą zbioru {Sokrates} jest posiadanie jako jedynego elementu Sokratesa, wcale nie jest tak, że istotą Sokratesa jest bycie jedynym elementem zbioru {Sokrates}. Wynika to z tego, że choć jeśli jeden z tych przedmiotów istnieje, to z konieczności istnieje drugi, istnienie elementu zbioru jest niejako pierwotne wobec istnienia zbioru. Drugim problemem było uznanie za esencjalną takiej cechy, która nie ma odpowiedniego związku z wybranym przedmiotem. Na przykład w każdym świecie, w którym istnieje Sokrates, jest prawdą, że 2 + 2 = 4. Wobec tego na podstawie esencjalizmu w kategoriach światów możliwych powinniśmy uznać, że cechą esencjalną Sokratesa jest to, że 2 + 2 = 4.

W świetle powyższych problemów warto zastanowić się nad tym, jak prezentowana w tej części koncepcja ich unika.

Zgodnie z poglądem Fine'a powinniśmy uznać, że istota przedmiotu jest wyrażana przez zbiór sądów, które są prawdziwe ze względu na naturę (identyczność) określonego przedmiotu. Powiemy wówczas, że w naturze zbioru {Sokrates} leży to, że jedynym jego elementem jest Sokrates. Podobnie w naturze wody leży to, że posiada ona strukturę chemiczną H_2O. Problemem związanym z taką interpretacją istoty jest to, że sądy są domknięte ze względu na operację konsekwencji logicznej. Jeśli zgodzimy się z tym, że natura przedmiotu wyrażona jest przez sądy prawdziwe na mocy identyczności danego przedmiotu, to zauważymy, że istotą zbioru {Sokrates} jest nie tylko to, że jedynym jego elementem jest Sokrates, lecz także będzie nim to, co jest stwierdzane w każdym sądzie, który wynika z prawdziwości tej tezy. Wobec tego do istoty zbioru {Sokrates} należy również to, że *coś* jest jego elementem, lub to, że jego elementem nie jest wieża Eiffla. Oto bowiem, z prawdziwości sądu „Jedynym elementem zbioru {Sokrates} jest Sokrates" możemy wyprowadzić prawdziwość sądu „Jest coś, co jest

jedynym elementem zbioru {Sokrates}”, a z tego, że Sokrates jest różny od wieży Eiffla, możemy wydedukować, że „elementem zbioru {Sokrates} nie jest wieża Eiffla”. Choć konsekwencje te nie muszą być fałszywe, to zdaje się, że cechy te są niejako wtórne. Chcąc dać temu wyraz, Fine przeprowadza odróżnienie między wąsko rozumianą istotą *konstytutywną* oraz szeroko rozumianą istotą *konsekwencjalną* (albo inaczej: *konsekutywną*).

> Cecha istotna przedmiotu jest konstytutywną częścią istoty tego przedmiotu wówczas, gdy nie posiada on jej dzięki temu, że cecha ta jest konsekwencją jakichś bardziej podstawowych cech istotnych; w innym przypadku jest ona konsekwencjalną częścią tej istoty (Fine 1995b, s. 57).

Nawet jeśli zgodzimy się z podziałem na dwa typy czy odmiany istoty, to pojawia się trudność polegająca na tym, że do konsekwencjalnej istoty zbioru {Sokrates} należy również to, że 1 = 1 oraz to, że zbiór {Sokrates} jest zbiorem lub nie jest zbiorem. Wszak każdy z tych sądów wyraża prawdę logiczną, a te implikowane są przez dowolny sąd. Wobec tego powinniśmy uznać, że w naturze zbioru {Sokrates} leży to, że 1 = 1 lub

to, że w świetle identyczności Sokrates = Sokrates jest tak, że 1 = 1. Tym samym powracamy do problemu analogicznego do tego, na który w kontekście analiz modalnych wskazywał Fine. Okazuje się bowiem, że zmuszeni jesteśmy uznać za istotę przedmiotu coś, co nie ma z nim żadnego interesującego związku. Chcąc uniknąć tej problematycznej konsekwencji, Fine zaleca posłużenie się zabiegiem wygeneralizowania (*generalize away*), pozwalającym na wykluczenie ze zbioru konsekwencji natury danego przedmiotu prawd logicznych, które są konsekwencjami dowolnego sądu. Uzasadnieniem dla tego zabiegu jest to, że jeśli konsekwencja natury przedmiotu *a* jest taka sama jak konsekwencja natury przedmiotu *b*, oraz *a* i *b* są różnymi przedmiotami, to możemy uznać, że konsekwencja ta nie jest wcale oparta (a przynajmniej nie musi być oparta) na identyczności *a*. Tym samym konsekwencja ta nie należy do natury przedmiotu *a* (Fine 1995b, s. 59).

W związku z tym na gruncie koncepcji Fine'a możemy wyróżnić dwie kategorie istot. Do pierwszej należą istoty konstytutywne. Wyraża się je w sądach, które w bezpośredni sposób są związane z naturą danego przedmiotu. Do

drugiej należą istoty konsekutywne, które są wyrażane przez sądy wynikające pośrednio z natury danego przedmiotu, a dokładniej takie, które są konsekwencjami sądów wyrażających istoty konstytutywne. Wyjątek stanowią prawdy logiczne, które są konsekwencjami natury każdego przedmiotu. Taka analiza zagadnienia istoty pozwala nam na uniknięcie problemu związanego z uznaniem za cechy istotne przedmiotów tych uniwersalnych własności, które są wyrażane przez prawdy logicznie konieczne. Do natury zbioru {Sokrates} nie należy więc to, że 1 = 1.

Zabieg ten pozwala również uporać się z drugim z problemów i uczynić zadość intuicji, zgodnie z którą istota przedmiotu powinna być w bezpośrednim związku z tym przedmiotem. Poglądowi temu dajemy często wyraz przez stwierdzenie, że wybrany przedmiot jest tym a nie innym ze względu na posiadanie określonej cechy. Mówimy wówczas, że przedmiot jest zbiorem {Sokrates} *z uwagi na* lub *ze względu na* bycie zbiorem, którego jedynym elementem jest Sokrates. Podobnie przedmiot jest wodą *z uwagi na* lub *ze względu na* posiadanie struktury chemicznej H_2O. Nie powiemy natomiast, że przedmiot jest zbiorem {Sokrates} z uwagi na to,

że 1 = 1; nie powiemy również że przedmiot jest wodą z uwagi na to, że albo ma strukturę H_2O, albo tej struktury nie ma.

Mnogość użyć zwrotu „z uwagi na” (oraz jemu pokrewnych) wywołała zainteresowanie wśród filozofów. Odwołując się do sposobu, w jaki zwrot ten jest używany, argumentowali, że wskazuje on na pewną relację między faktami stanowiącymi kolejne etapy złożoności rzeczywistości metafizycznej. Niektórzy relację wyrażoną przez ten zwrot uznają za rodzaj przyczynowego oddziaływania metafizycznego, które pozwala na podanie wyjaśnienia pewnych złożonych faktów przez wskazanie na ich ontologiczne oparcie w prostszych, bardziej fundamentalnych faktach (Schaffer 2012, s. 122). O tym, że zwrot ten i jemu podobne odgrywają właśnie taką rolę, mają świadczyć przykłady następujących wypowiedzi:

(1) Szklanka jest tłukliwa *z uwagi* na układ jej molekuł.
(2) Prowadzenie pojazdu pod wpływem alkoholu jest *na mocy* prawa nielegalne.
(3) Ból jest stanem mentalnym powstałym *w wyniku* pobudzenia neuronu C.

Każde z tych zdań wskazuje na istotny związek między dwoma faktami. Wskazuje się w nich również na pewną ontologiczną pierwotność jednego z tych faktów względem drugiego, co ma stanowić metafizyczne wyjaśnienie zajścia tego pierwszego. I tak uznamy, że dyspozycyjna własność szklanki do stłuczenia, stanowiąca tu *explanandum*, opiera się na głębokiej strukturze fizycznej tejże szklanki, która stanowi *explanans*. Gdyby struktura ta była inna, to szklanka nie miałaby tej własności. Podobnie, gdyby przepisy prawa były inne, to prowadzenie pojazdu pod wpływem alkoholu nie byłoby karane. Relacja łącząca tak rozumiane *explanandum* i *explanans* nazywana jest fundowaniem metafizycznym (*metaphysical grounding*).

Choć źródeł analiz tej relacji należy szukać już w pracach Arystotelesa, Platona, G.W. Leibniza oraz Bernarda Bolzana, to obecny jej obraz w największej mierze kreowany jest pracami takich filozofów jak m.in. Kit Fine (2001), Jonathan Schaffer (2009) oraz Gideon Rosen (2010) (zob. Correia, Schnieder 2012). W języku potocznym relacja fundowania wyrażana jest najczęściej za pomocą zwrotów takich jak „z uwagi na”, „ze względu na”, „ponieważ” lub

„w świetle” czy „na mocy” (*in virtue of*). Wspomniani filozofowie upatrują w analizie tej relacji pewnej nowej jakości w podejmowaniu problemów filozoficznych. Najczęściej przytaczanym przykładem są problemy ontologiczne. Zwolennicy fundowania wskazują na to, że faktyczne pytania ontologiczne, wbrew rozpowszechnionemu poglądowi Quine’a nie dotyczą tego, co istnieje, lecz tego, co jest fundamentem rzeczywistości (Fine 2001; Schaffer 2009). Możemy bowiem uznać, że istnieją zarówno drzewo, liczba parzysta większa od 2, złoto itp., ale nie wymaga to uznania, że przedmioty te są *podstawowymi budulcami rzeczywistości*[5].

Inni wskazują, że również spory etyczne można sprowadzić do pytań dotyczących kolejnych etapów złożoności metafizycznej struktury rzeczywistości:

> Jeśli działanie jest złe, to musi być jakaś własność tego działania, która czyni je takim. Dane działanie może być złe z uwagi na różne powody i niektóre z nich są bardziej fundamentalne niż pozostałe. Złamanie obietnicy może być złe z uwagi na nadużycie zaufania, a to z kolei jest złe z uwagi na pogwałcenie określonych zasad społecznej kooperacji, których zasadność trudno

> podważyć. Jednym z głównych celów teorii moralności jest zidentyfikowanie najbardziej podstawowych własności czynów, które to własności stanowią o tym, czy czyn ten jest dobry, czy zły (Rosen 2010, s. 110).

Relacja fundowania rządzi się określonymi prawami logicznymi i choć różnią się one w zależności od wybranej teorii, to niektóre z nich podzielane są przez wszystkich teoretyków. Wymieńmy tu trzy podstawowe założenia dotyczące fundowania zupełnego:

(a) Założenie o silnej asymetrii: Jeśli fakt *A* jest ufundowany w fakcie *B*, to nie jest tak, że *B* jest ufundowany w *A*.
(b) Założenie o silnej niezwrotności: Żaden fakt nie może być ufundowany w samym sobie.
(c) Założenie o silnej przechodniości: Jeśli fakt *A* jest ufundowany w fakcie *B*, oraz jest tak, że *B* jest ufundowany w *C*, to *A* jest ufundowany w *C* (Rosen 2010, s. 115–116).

W zrozumieniu słuszności akceptacji powyższych zasad może pomóc przypomnienie, że fundowanie ma być relacją *wyjaśniającą* zajście jednego faktu przez wskazanie na jego

metafizyczną podstawę w innym fakcie. Trudno wobec tego uznać, ażeby relacja ta mogła być relacją symetryczną. Wyjaśnienie takie byłoby koliste, a tym samym nie spełniłoby swojego zadania. Z podobnych powodów relacja ta powinna być niezwrotna, ponieważ w innym przypadku trudno byłoby ją uznać za wyjaśniającą cokolwiek. Na podstawie założenia o silnej przechodniości relacji fundowania można zauważyć, że bycie faktem prostszym jest relacją względną. Dzięki temu samo fundowanie można przedstawić jako łańcuch zależności między kolejnymi faktami o różnym stopniu złożoności. Celem metafizyki, twierdzą niektórzy, jest wskazanie na to, jakie fakty znajdują się u podstawy tego łańcucha, tj. wskazanie na fakty pierwotne, które stanowią podstawę dla innych, ale które nie są ufundowane w żadnych innych.

Sceptyk w sprawie wartości teoretycznej relacji fundowania oraz entuzjazmu, jakim obecnie się ona cieszy, mógłby wskazywać na to, że jest to jedynie nowa nazwa dla znanych już relacji. Przykładami mogą być ontologicznie zinterpretowane wynikanie logiczne, superweniencja, identyczność lub relacja uprawdziwiania (*truthmaking*). Choć faktycznie podane przez nas przykłady mogłyby coś takiego

sugerować, wskazane tu założenia dotyczące logiki fundowania powinny częściowo rozwiać formułowane tu i ówdzie wątpliwości. Tak oto wynikanie logiczne jest relacją zwrotną, superweniencja nie zawsze musi być relacją asymetryczną, identyczność jest relacją zwrotną oraz symetryczną, natomiast uprawdziwianie nie jest relacją przechodnią. Ze względu na to trudno zredukować fundowanie do którejkolwiek ze wspomnianych relacji (Fine 2012).

Po przedstawieniu podstawowych założeń dotyczących relacji fundowania warto zapytać o to, w jaki sposób może ona nam pomóc w podjęciu problemu esencjalizmu i jego związku z definicją realną (Rosen 2010; Koslicki 2012b; Fine 2015). Można tego dokonać na dwa sposoby. Pierwszy z nich opiera się na zaakcentowaniu zależności metafizycznej. W przypadku fundowania mówimy o zależności faktów złożonych od faktów prostszych (lub bardziej fundamentalnych). W przypadku definicji realnej jest to zależność między przedmiotem definiowanym oraz tymi, na podstawie których jest on definiowany. Do tych ostatnich należą przedmioty, które są elementami jego istoty (Koslicki 2012b, s. 196). Powiemy wówczas, że przedmiot *x* jest

ontologicznie zależny od przedmiotu *y* wtedy i tylko wtedy, gdy *y* jest elementem istoty przedmiotu *x*. Jak wskazywaliśmy, Fine uznaje, że istota przedmiotu jest wyrażana w sądach, które są prawdziwe w świetle identyczności tego przedmiotu, np. istotą zbioru {Sokrates} jest to, że jedynym elementem tego zbioru jest Sokrates. W tym przypadku powiemy, że zbiór {Sokrates} znajduje swoje podłoże w ontologicznie pierwotniejszym bycie, jakim jest Sokrates.

Choć pojęcia fundowania oraz definicji realnej opierają się na wskazaniu pewnego porządku ontologicznego, to zachodzi między nimi istotna różnica. Fundowanie zachodzi między członami określanymi jako *explanandum* oraz *explanans*, natomiast elementami definicji są *definiendum* i *definiens*. Podczas gdy te pierwsze są faktami, do których odnosimy się za pomocą sądów, te ostatnie są przedmiotami, do których odnosimy się za pomocą nazw lub deskrypcji. Dlatego też definicja realna często przyjmuje formę „być *x* to tyle, co być *y*", np. „być zbiorem {Sokrates}, to tyle, co być zbiorem, którego jedynym elementem jest Sokrates". Jedną z cech odpowiednio zbudowanej definicji jest to, aby między przedmiotem definiowanym oraz definiującym zachodziła identyczność.

W przeciwnym wypadku definicja ta będzie albo za wąska, albo za szeroka. Dodatkowo, nie powinna to być banalna identyczność, w rodzaju: zbiór {Sokrates} = zbiór {Sokrates}. Choć naturalnie jest ona prawdziwa, to nie spełnia funkcji, którą ma pełnić definicja (Koslicki 2012b, s. 200). Wynika to z tego, że również definiowanie pełni pewną funkcję wyjaśniającą.

Poczyniona obserwacja pozwala nam na kolejny krok w kierunku wskazania związku definicji realnej i fundowania. W tym celu należy zauważyć, że w metafizyce możemy mówić o dwóch typach wyjaśnienia. O pierwszym już pisaliśmy. Dotyczy ono prawdziwości sądów i pojawia się jako odpowiedź na pytania typu „dlaczego jest tak, że *A*?", np. „*Dlaczego* jest tak, że szklanka jest tłukliwa?". W odpowiedzi wskazujemy na przyczynę zajścia tego faktu w pewnym pierwotniejszym fakcie, „Szklanka jest tłukliwa, ponieważ posiada odpowiednią strukturę fizyczną". Drugi rodzaj wyjaśnienia metafizycznego związany jest z dostarczeniem odpowiedzi na pytania typu „czym jest *x*?", np. „*Czym* jest woda?". W odpowiedzi na tak postawiane pytanie odwołujemy się do wskazania istoty przedmiotu *x*. Istotą wody jest to, że jest ona substancją o strukturze chemicznej

H_2O. Podobnie na pytanie „czym jest zbiór {Sokrates}?” możemy odpowiedzieć, że jest on zbiorem, którego jedynym elementem jest Sokrates. W tym przypadku odwołujemy się do cech esencjalnych wybranego przedmiotu. Innymi słowy, dostarczamy jego definicji realnej (Fine 2015, s. 296).

Tym, co różni te dwa typy wyjaśnienia, jest natura *explanandum*. W pierwszym przypadku jest nim fakt, do którego odnosimy się za pomocą sądu. W tym drugim jest nim przedmiot, do którego odnosimy się za pomocą nazwy lub opisu. Różnica ta sugeruje pojawienie się trudności przy wskazaniu na wspólne cechy obu typów wyjaśnienia, jednak możemy je przezwyciężyć przez pewną parafrazę. W tym celu należy wskazać, że wyrażenia „w naturze a leży to, że A”, gdzie a jest nazwą przedmiotu, natomiast A wyraża naturę a (jest zbiorem sądów prawdziwych na podstawie tego, że $a = a$) możemy sparafrazować jako „dla a występującego w A_1 jest cechą esencjalną to, że a występuje w A_2”. Na przykład dla przedmiotu x takiego, że x jest zbiorem {Sokrates} cechę esencjalną stanowi to, że x jest zbiorem, którego jedynym elementem jest Sokrates. Innymi słowy, wskazujemy na to, że prawdziwość pewnego

sądu, którego elementem jest przedmiot *a*, znajduje swoje wyjaśnienie w prawdziwości pewnego innego sądu, którego elementem jest również *a*.

Dodatkowo za słusznością takiego przejścia przemawiają własności logiczne fundowania, na które już tu wskazywaliśmy. Bez trudu możemy zauważyć, że analogiczne cechy posiada poprawnie zbudowana definicja. Musi ona być bezzwrotna, niesymetryczna oraz przechodnia. Cechy te gwarantują jej poprawność formalną oraz oczekiwaną informatywność. Chcąc zatem wskazać na analogię między relacją fundowania oraz definicją realną należy podkreślić, że obie relacje możemy przedstawić jako relacje wyjaśniające, a ponadto obie opierają się na wskazaniu istotnych zależności ontologicznych między ich elementami.

Analizy zagadnienia esencjalizmu w tradycji neoarystotelesowskiej zdają się w adekwatniejszy sposób oddawać to, czym jest istota przedmiotu oraz jego cechy istotne. Wskazanie na różnice między istotą konstytutywną oraz konsekutywną, a także zabieg generalizowania pozwalają uniknąć fałszywych twierdzeń, zgodnie z którymi cechą esencjalną Sokratesa jest to, że 1=1. Natomiast

analizy sformułowania „z uwagi na” pozwalają zapewnić pożądany związek przedmiotu oraz jego cech istotnych.

Sceptyk mógłby zarzucić tym analizom, że wyjaśnianie esencjalizmu w kategoriach fundowania metafizycznego wcale nie musi być uznane za sukces. Wynikać ma to z tego, że same analizy tej relacji nie są wcale tak jasne jak chcieliby twierdzić jej zwolennicy. Świadczyć o tym miałby m.in. brak zgody co do tego, czym są elementy relacji fundowania, oraz jaka jest faktycznie jej natura. Choć dla celów heurystycznych przyjęliśmy, że są nimi fakty, niektórzy wskazują, że w rzeczywistości relacja ta zachodzi między zdaniami. Inni wskazują na to, że bez problemu możemy podać przykłady zdań, które zgodnie z analizami zwolenników fundowania powinny zostać uznane za stwierdzające tę relację, ale które faktycznie jej nie stwierdzają, np.:

(4) Gromit jest psem z uwagi na to, że jest beaglem.
(5) Chris jest wujem Suzie, ponieważ jest on bratem jej mamy.
(6) Jack stał przed Ginger, ponieważ Ginger zatrzymała się za Jackiem.

Choć potrafimy wskazać na pewne zależności między tym, co stanowi *explanans* oraz *explanandum*, które zostały w powyższych zdaniach przedstawione, trudno zgodzić się z tym, by fakt, że Gromit jest beaglem, był bardziej fundamentalny od tego, że jest on psem lub by fakt bycia bratem mamy był bardziej fundamentalny niż fakt bycia wujem (Daly 2010, s. 182–183)[6].

Naturalnie, trudno znaleźć koncepcję filozoficzną wolną od trudności, z którymi musi się ona zmierzyć. Wyjątkiem w tej materii nie jest idea fundowania metafizycznego. Jednak fakt, że w ciągu ostatniej dekady przeżywa ona dynamiczny rozwój, pozwala wierzyć, że z czasem przynajmniej niektóre z tych trudności zostaną zniwelowane.

Wielu jednak uznaje, że trudności pojawiające się w obrębie tak modalnej jak i neoarystotelesowskiej analizy esencjalizmu jasno wskazują na to, że pogląd, zgodnie z którym możemy wyróżnić cechy esencjalne oraz nieesencjalne, jest trudny do obrony. Na stanowisku takim stoją najczęściej filozofowie wątpiący w wartość teoretyczną metafizyki uprawianej w sposób systematyczny i maksymalistyczny, która nie ogranicza się do

ostrożnego interpretowania wyników nauk szczegółowych i refleksji nad naszym schematem pojęciowym, lecz dąży do opracowania najogólniejszej teorii rzeczywistości samej w sobie. Jednym z bardziej jaskrawych wyrazów tego poglądu są uwagi Quine'a, które zostały przytoczone w pierwszej części prezentowanego tekstu. Na zakończenie naszych rozważań przyjrzymy się temu, czy esencjalizm faktycznie musi wiązać się jedynie z tak rozumianą maksymalistyczną metafizyką.

5. Esencjalizm głęboki i płytki

Pod hasłem „esencjalizm" mogą kryć się różne poglądy. To, co jest im wspólne, to przekonanie o tym, że przynajmniej niektóre z cech posiadanych przez przedmiot są takimi, że przedmiot ten nie mógłby ich nie posiadać. Stanowisko takie kojarzone jest najczęściej z teoriami, które uznają, że własności te oraz sposób, w jaki są przez przedmiot posiadane, są pewnym „głębokim" metafizycznym faktem. Budzi to naturalne wątpliwości teoretyków sceptycznych wobec tak obciążonych filozoficznie tez. Najczęściej podają oni

w wątpliwość wartość teoretyczną takich teorii i uznają je za pewne filozoficzne przesądy.

Okazuje się jednak, że (do pewnego stopnia) nawet najbardziej antymetafizyczne teorie można pogodzić z poglądem, że niektóre cechy przedmiotu są cechami esencjalnymi. Jeśli pogląd wcześniejszy określimy mianem głębokiego esencjalizmu, to prezentowany tutaj można nazwać esencjalizmem płytkim. Jego płytkość polega na tym, że nie mówi on o tym, jaki przedmiot jest z natury, lecz o tym, jaki jest on w świetle opisu, za pomocą którego się do niego odnosimy (Paul 2006). Podejście to pozwala do pewnego stopnia odpowiedzieć na uwagi Quine'a, które przytoczyliśmy w pierwszej części.

Przystając na płytki esencjalizm powiemy, że do każdego przedmiotu możemy odnosić się za pomocą różnych deskrypcji. Na przykład do Sokratesa możemy odnosić się za pomocą deskrypcji „mąż Ksantypy" oraz „nauczyciel Platona". Naturalnie życie Sokratesa mogłoby potoczyć się w taki sposób, że nie byłby on ani mężem Ksantypy, ani nauczycielem Platona. Abstrahując chwilowo od podziału na esencjalizm płytki i głęboki, możemy powiedzieć, że cechy te są przygodne. Innymi słowy, nie ma w Sokratesie niczego, co wymagałoby aby je

posiadał w sposób konieczny lub żeby je posiadał ze względu na swoją naturę.

Sytuacja ta ulega jednak znaczącej zmianie, gdy zamiast mówić o Sokratesie jako takim będziemy mówić np. o Sokratesie *jako mężu Ksantypy*. Choć jest to jedynie pewien sposób opisu tego przedmiotu, to pozwala nam na wskazanie pewnych istotnych cech. Jedną z nich może być cecha bycia żonatym. Zdaje się, że stwierdzenie to nie pociąga za sobą żadnych kontrowersyjnych konsekwencji. Wskazujemy jedynie na to, że cecha bycia mężem jest taka, że przedmiot, który ją posiada, nie może zarazem nie posiadać cechy bycia żonatym. Analogicznie Sokrates jako nauczyciel Platona nie może nie posiadać cechy bycia nauczycielem. W przeciwieństwie do powyższych, cechami przygodnymi będą te, których posiadanie lub brak nie będzie determinowany wybranym opisem. I tak żaden ze wspomnianych opisów nie determinuje koloru oczu Sokratesa lub jego wzrostu.

Jeśli cechami esencjalnymi mają być takie, bez których przedmiot nie jest tym, czym jest, to powyższe przykłady zdają się spełniać ten warunek. Gdyby Sokrates nie był żonaty, to nie byłby mężem Ksantypy, podobnie gdyby nie był

w ogóle nauczycielem, to nie byłby nauczycielem Platona. Oczywiście cechy te są esencjalne jedynie w świetle sposobu, w jaki odnosimy się do przedmiotu. Tym samym ich esencjalność jest zależna od wybranego kontekstu. Staje się to oczywiste wówczas, gdy zauważymy, że choć używamy deskrypcji „mąż Ksantypy" oraz „nauczyciel Platona" odnosząc się do tego samego przedmiotu, to jest to pewien fakt przygodny. Używając terminologii światów możliwych powiemy, że w pewnym świecie jest tak, że mąż Ksantypy jest kimś innym niż nauczyciel Platona. Wobec tego stanowisko to nie wymaga od nas analiz głębokich struktur metafizycznych, a ogranicza się jedynie do sposobu opisu poszczególnych przedmiotów.

Płytki esencjalizm pozwala na koniunkcję dwóch z pozoru niemożliwych do pogodzenia poglądów. Są nimi sceptycyzm wobec dalekosiężnych analiz metafizycznych rzeczywistości samej w sobie oraz potoczny pogląd, zgodnie z którym wśród cech określonego przedmiotu znajdują się takie, których przedmiot ten nie mógłby nie posiadać. Cechy te każdorazowo uzależnione będą od określonego opisu wybranego przedmiotu. Podejście to jest na tyle niewinne metafizycznie,

że mogłoby ono zyskać poklask nawet wśród najbardziej zagorzałych sceptyków wobec użyteczności teoretycznej metafizyki o maksymalistycznych ambicjach poznawczych. Dodatkową zaletą tego podejścia jest relatywnie prosta odpowiedź na pytanie o to, *które* z cech przedmiotu są jego cechami istotnymi. Odpowiedź na to pytanie będzie każdorazowo determinowana sposobem opisu tego przedmiotu.

Warto jednak zaznaczyć, że to, co dla jednych jest walorem tego podejścia, dla innych będzie stanowić jego wadę. Zwolennicy głębokiego esencjalizmu wskazują na to, że wspomniane płytkie podejście do problemu cech istotnych mija się z wyjściowymi motywacjami, które leżą u podstawy odróżnienia cech esencjalnych oraz przygodnych. Powodem tego jest fakt, że skoro cechy te są faktycznie zależne od sposobu opisu przedmiotu, to trudno uznać, ażeby przedmiot miał jakiekolwiek granice możliwej zmiany cech. Rozważmy przykład Sokratesa, o którym chcemy twierdzić, że był on głównym bohaterem dialogów Platona. Opis ten wymaga od nas ażeby cechą esencjalną przedmiotu, do którego się odnosimy, było to, że jest on głównym bohaterem dialogów Platona. Jeśli faktycznie tak jest, to

przedmiot ten mógłby być dowolnie różny pod względem pozostałych cech. Możemy pomyśleć o alternatywnej historii, w której głównym bohaterem dialogów Platona jest ojciec Sokratesa. Analiza taka pozwala nam zatem na uznanie, że Sokrates mógłby być swoim ojcem. Konsekwencja ta jest trudna do zaakceptowania, ponieważ nikt nie może być swoim własnym ojcem. Innymi słowy, przy odpowiednim opisie pojawia się dowolność zmian, jakie mogą dokonywać się w obrębie jednego i tego samego przedmiotu, co zdecydowanie przeczy wyjściowym intuicjom oraz zdaje się wypaczać znaczenie cech esencjalnych (Paul 2006, s. 345).

Zwolennik płytkiego esencjalizmu, który dostrzegłby wskazaną tu trudność, znajdzie się w wysoce problematycznej sytuacji. Chcąc uniknąć twierdzenia, że Sokrates mógłby być swoim ojcem, musiałby on wprowadzić pewne ograniczenia na to, pod względem jakich cech Sokrates mógłby się różnić. Cechy te powinny być niezależne od opisu, gdyż w przeciwnym wypadku wskazany zarzut moglibyśmy powtórzyć w nieco zmienionej formie. Strategia taka mogłaby być owocna, jednak łatwo można zauważyć, że doprowadzi ona do twierdzenia, że przedmiot posiada pewne esencjalne cechy

niezależnie od sposobu w jaki do przedmiotu tego się odnosimy. Jest to jednoznaczne z uznaniem słuszności – przynajmniej w jakimś zakresie – głębokiego esencjalizmu.

Wobec powyższego zwolennik esencjalizmu stoi przed wyborem między *prima facie* niewinnym metafizycznie płytkim esencjalizmem oraz uznawanym za obciążony metafizycznie esencjalizmem głębokim. Rzekoma niewinność metafizyczna tego pierwszego niknie wraz z koniecznością uznania, że Sokrates mógłby być swoim ojcem. Esencjalizm głęboki natomiast zdaje się dobrze oddawać intuicje stojące za podziałem na cechy istotne oraz przygodne. Istnieje również trzecia możliwość polegająca na akceptacji płytkiego esencjalizmu wraz z jego konsekwencjami oraz uznaniu, że faktycznie nie istnieją cechy modalne, które byłyby niezależne od opisu. Wówczas wskazaną tu konsekwencję, zgodnie z którą Sokrates mógłby być swoim ojcem, należy potraktować jako dobitny przykład na potwierdzenie tej tezy. Stanowisko takie zdaje się jednak rodzić więcej pytań niż udzielać odpowiedzi.

Podsumowanie

Przeprowadzone przez nas analizy pokazują, że „esencjalizm” jest terminem, za którym kryje się mnogość stanowisk, mających swoich gorących zwolenników i przeciwników w każdej epoce filozoficznej. Tym, co jest wspólne różnym odmianom esencjalizmu, jest przekonanie o konieczności dostarczenia systematycznego odróżnienia między tymi cechami, które są istotne oraz tymi, które takie nie są. Źródeł tego poglądu możemy szukać zarówno w potocznej praktyce językowej, jak i w obserwacjach z zakresu nauk szczegółowych.

W rozważaniach naszych skupiliśmy się na esencjalizmie metafizycznym, a dokładnie na jego dwóch współczesnych odmianach. Pierwszą z nich był modalny esencjalizm, który opierał się na uznaniu za cechy istotne takich, które przedmiot posiada w sposób konieczny. Odwołując się do semantyki światów możliwych powiedzieliśmy, że są to cechy posiadane przez przedmiot w każdym z tych światów, w których przedmiot ten istnieje. Pokazaliśmy, że choć modalny esencjalizm znajduje szerokie zastosowanie w sporach metafizycznych, to prowadzi również do konsekwencji, które stoją

w konflikcie z potocznymi intuicjami wiązanymi z pojęciami istoty oraz cech istotnych. Konsekwencjami tymi są m.in. uznanie, że cechą istotną Sokratesa jest to, że 2 + 2 = 4 oraz to, że jest nią bycie elementem zbioru {Sokrates}.

Alternatywą dla modalnej odmiany esencjalizmu jest esencjalizm neoarystotelesowski, opierający się na wskazaniu, że cechami istotnymi są cechy leżące w naturze określonego przedmiotu, która z kolei jest wyrażana przez definicję realną przedmiotu. Takie rozumienie cech istotnych pozwala zachować pożądany związek między przedmiotem oraz posiadanymi przez niego cechami, którego brak uznano za wadę esencjalizmu w odmianie modalnej. Jak wskazywaliśmy, neoarystotelesowska koncepcja opiera się w dużym stopniu na relacji fundowania metafizycznego, stanowiącej ostatnio przedmiot ożywionych dyskusji i znajdującej swoje zastosowanie również w analizach niemających bezpośredniego związku z problemem esencjalizmu.

Oba wspomniane stanowiska zakładają wiarygodność esencjalizmu, a tym, co je różni, jest odmienne wyjaśnienie cech istotnych i przygodnych. Pogląd taki nie jest jednak

powszechnie podzielany, co często powodowane jest kłopotliwymi założeniami i konsekwencjami ontologicznymi teorii postulujących taki podział cech. Jak wskazaliśmy w ostatniej części, obawę tę można do pewnego stopnia oddalić przez powołanie się na esencjalizm płytki metafizycznie, tj. taki, który uznaje względność w kwestii wspomnianego podziału cech. Stanowisko to można uznać za kompromis między potrzebą odróżnienia cech istotnych i przygodnych oraz chęcią uniknięcia problematycznych tez ontologicznych. Dzięki temu, esencjalizm nie musi być kojarzony jedynie z obciążonymi metafizycznie teoriami filozoficznymi, ale może znaleźć zwolenników również wśród tych, którzy są sceptyczni wobec wartości teoretycznej takich głębokich analiz metafizycznych.

Bibliografia

Adams R.M. (1974/1979), *Theories of Actuality*, w: M.J. Loux (red.), *The Possible and the Actual. Readings in the Metaphysics of Modality*, Ithaca: Cornell University Press, s. 190–209.

Bricker Ph. (1996), *Isolation and Unification. The Realist Analysis of Possible Worlds*, „Philosophical Studies" 84(2–3), s. 225–238.

Brody B.A. (1980), *Identity and Essence*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Campbell J.K., O'Rourke M., Slater M.H. (red.) (2011), *Carving Nature at Its Joints. Natural Kinds in Metaphysics and Science*, Cambridge, MA: The MIT Press.

Carnap R. (1947/1956), *Meaning and Necessity. A Study in Semantics and Modal Logic*, Chicago: The University of Chicago Press; tłum. polskie: idem, *Znaczenie i konieczność*, tłum. T. Ciecierski, M. Sala, B. Stanosz, w: R. Carnap (2007), *Pisma semantyczne*, Warszawa: Fundacja Aletheia, s. 199–472.

Ciecierski T., Kuś K., Wilkin P. (2011), *Possibilia i światy możliwe*, w: S.T. Kołodziejczyk (red.), *Przewodnik po metafizyce*, Kraków: Wydawnictwo WAM, s. 385–436.

Correia F. (2012), *On the Reduction of Necessity to Essence*, „Philosophy and Phenomenological Research" 84(3), s. 639–653.

Correia F., Schnieder B. (2012), *Grounding. An Opinionated Introduction*, w: F. Correia, B. Schnieder (red.), *Metaphysical Grounding. Understanding the Structure of Reality*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 1–36.

Daly Ch. (2010), *An Introduction to Philosophical Methods*, Peterborough: Broadview Press.

Daly Ch. (2012), *Scepticism about Grounding*, w: F. Correia, B. Schnieder (red.), *Metaphysical Grounding. Understanding the Structure of Reality*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 81–100.

Divers J. (2002), *Possible Worlds*, London: Routledge.

Ellis B. (2001), *Scientific Essentialism*, Cambridge: Cambridge University Press.

Ellis B. (2002), *The Philosophy of Nature. A Guide to the New Essentialism*, Chesham: Acumen.

Fine K. (1994), *Essence and Modality*, „Philosophical Perspectives" 8, s. 1–16.

Fine K. (1995a), *Ontological Dependence*, „Proceeding of the Aristotelian Society" 95, s. 269–290.

Fine K. (1995b), *Senses of Essence*, w: W. Sinnott-Armstrong (red.), *Modality, Morality, and Belief. Essays in Honor of Ruth Barcan Marcus*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 53–73.

Fine K. (2001), *The Question of Realism*, „Philosophers' Imprint" 1/2, s. 1–30, http://quod.lib.umich.edu/p/phimp/3521354.0001.002/1.

Fine K. (2012), *Guide to Ground*, w: F. Correia, B. Schnieder (red.), *Metaphysical Grounding. Understanding the Structure of Reality*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 37–80.

Fine K. (2015), *Unified Foundations for Essence and Ground*, „Journal of the American Philosophical Association” 1/2, s. 296–311.

Forbes G. (1997), *Essentialism*, w: B. Hale, C. Wright (red.), *A Companion to the Philosophy of Language*, Oxford: Blackwell Publishers, s. 515–533.

Hale B. (2013), *Necessary Beings. An Essay on Ontology, Modality, and the Relations Between Them*, Oxford: Oxford University Press.

Koslicki K. (2012a), *Essence, Necessity, and Explanation*, w: T.E. Tahko (red.), *Contemporary Aristotelian Metaphysics*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 187–206.

Koslicki K. (2012b), *Varieties of Ontological Dependence*, w: F. Correia, B. Schnieder (red.), *Metaphysical Grounding. Understanding the Structure of Reality*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 186–213.

Kripke S.A. (1963/1971), *Semantic Considerations on Modal Logic*, w: L. Linsky (red.), *Reference and Modality*, Oxford: Oxford University Press, s. 63–72 i 172.

Kripke S.A. (1971/2011), *Identity and Necessity*, w: idem, *Philosophical Troubles. Collected Papers*, t. I, Oxford: Oxford University Press, s. 1–26; tłum. polskie: idem, *Identyczność a konieczność*, tłum. T. Szubka, w: T. Szubka (red.) (1995), *Metafizyka w filozofii analitycznej*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, s. 95–125.

Kripke S.A. (1972/1980), *Naming and Necessity*, Cambridge, MA: Harvard University Press; tłum. polskie: idem (2001), *Nazywanie a konieczność*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa: Fundacja Aletheia.

Lewis D. (1973/2001), *Counterfactuals*, Oxford: Blackwell Publishers: tłum. polskie § 4.1: *Światy możliwe*, tłum. U. Żegleń, w: T. Szubka (red.) (1995), *Metafizyka w filozofii analitycznej*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, s. 127–135.

Lewis D. (1986/2001), *On the Plurality of Worlds*, Oxford: Blackwell Publishers; fragmenty w języku polskim: *Możliwości. Konkretne światy czy abstrakcyjne obiekty proste*?, tłum. U. Żegleń, w: T. Szubka (red.) (1995), *Metafizyka w filozofii analitycznej*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, s. 155–176.

Loux M.J. (1995/2015), *Essentialism*, w: R. Audi (red.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, wyd. 3, Cambridge: Cambridge University Press, s. 324–326.

Lowe E.J. (2002), *A Survey of Metaphysics*, Oxford: Oxford University Press.

Mackie P. (2006), *How Things Might Have Been. Individuals, Kinds, and Essential Properties*, Oxford: Clarendon Press.

Meinong A. (1904/1988), *Über Gegenstandstheorie*, w: idem, *Über Gegenstandstheorie. Selbstdarstellung*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, s. 1–51; tłum. polskie: idem (1994),

O teorii przedmiotu, tłum. T. Lubowiecki, J. Mizera, „Principia” 8–9, s. 171–212.

Oderberg D.S. (2007), *Real Essentialism*, New York: Routledge.

Odrowąż-Sypniewska J. (2006), *Rodzaje naturalne. Rozważania z filozofii języka*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper.

Paul L.A. (2006) *In Defense of Essentialism*, „Philosophical Perspectives” 20, s. 334–372.

Plantinga A. (1974), *The Nature of Necessity*, Oxford: Clarendon Press.

Plantinga A. (1995/2009), *Essence and Essentialism*, w: J. Kim, E. Sosa, G.S. Rosenkrantz (red.), *A Companion to Metaphysics*, wyd. 2, Malden, MA: Wiley-Blackwell, s. 232–233.

Putnam H. (1975), *The Meaning of „Meaning*”, w: idem, *Mind, Language and Reality. Philosophical Papers*, t. II, Cambridge: Cambridge University Press 1975, s. 215–271; tłum. polskie: idem, *Znaczenie wyrazu „znaczenie*”, w: idem (1998), *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, tłum. A. Grobler, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 93–184.

Quine W.V.O. (1960/2013), *Word and Object*, wyd. nowe, Cambridge, MA: The MIT Press; tłum. polskie: idem (1999), *Słowo i przedmiot*, tłum. C. Cieśliński, Warszawa: Fundacja Aletheia.

Richardson A. (2011), *Introduction. Essentialism in Science and Culture*, „Critical Quarterly" 53(4), s. 1–11.

Roca-Royes S. (2011), *Teaching & Learning Guide for: Essentialism*, „Philosophy Compass" 6(4), s. 295–299.

Rosen G. (2010), *Metaphysical Dependence. Grounding and Reduction*, w: B. Hale, A. Hoffmann (red.), *Modality. Metaphysics, Logic, and Epistemology*, Oxford: Oxford University Press, s. 109−135.

Rosen G. (2015), *Real Definition*, „Analytic Philosophy" 56(3), s. 189−209.

Rosenkrantz G.S. (1993), *Haecceity. An Ontological Essay*, Dordrecht: Kluwer.

Salmon N.U. (1981/2005), *Reference and Essence*, wyd. 2, Amherst, NY: Prometheus Books.

Schaffer J. (2009), *On What Grounds What*, w: D. Chalmers, D. Manley, R. Wasserman (red.), *Metametaphysics. New Essays on the Foundations of Ontology*, Oxford: Clarendon Press, s. 347–383.

Schaffer J. (2012), *Grounding, Transitivity, and Contrastivity*, w: F. Correia, B. Schnieder (red.), *Metaphysical Grounding. Understanding the Structure of Reality*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 122–138.

Sendłak M. (2015), *Ajdukiewicz przeciwko idealizmowi. Pojęcie istnienia a spory metafizyczne*, „Filo-Sofija" 15(28), s. 33–45.

Sidelle A. (1989), *Necessity, Essence, and Individuation. A Defense of Conventionalism*, Ithaca: Cornell University Press.

Stalnaker R.C. (1976/2003), *Possible Worlds*, w: idem, *Ways a World Might Be. Metaphysical and Anti-Metaphysical Essays*, Oxford: Clarendon Press, s. 25–39; tłum. polskie: idem, *Światy możliwe*, tłum. T. Szubka, U. Żegleń, w: T. Szubka (red.) (1995), *Metafizyka w filozofii analitycznej*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, s. 137–154.

Szubka T. (2011), *Realizm i antyrealizm*, w: S.T. Kołodziejczyk (red.), *Przewodnik po metafizyce*, Kraków: Wydawnictwo WAM, s. 519–548.

Van Inwagen P. (1986/2001), *Two Concepts of Possible Worlds*, w: idem, *Ontology, Identity, and Modality. Essays in Metaphysics*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 206–242; tłum. polskie: idem, *Dwa pojęcia światów możliwych*, tłum. T. Szubka, U. Żegleń, w: T. Szubka (red.) (1995), *Metafizyka w filozofii analitycznej*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, s. 177–215.

Wiggins D. (2001), *Sameness and Substance Renewed*, Cambridge: Cambridge University Press.

Williamson T. (2013), *Modal Logic as Metaphysics*, Oxford: Oxford University Press.

Wilson J.M. (2014), *No Work for a Theory of Grounding*, „Inquiry” 57(5–6), s. 535–579.

Wojtysiak J. (1997), *Esencjalizm*, w: J. Herbut (red.), *Leksykon filozofii klasycznej*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, s. 166–167.
Yagisawa T. (1988), *Beyond Possible Worlds*, „Philosophical Studies” 53(2), s. 175–204.

Przypisy

[1] Rzecz jasna nie jest to jedyna koncepcja esencjalizmu obecna we współczesnej filozofii i kulturze. Niektóre inne rozumienia esencjalizmu są albo jakimś uszczegółowieniem tej podstawowej koncepcji, odniesionym do określonej dziedziny, jak np. esencjalizm naukowy, biologiczny, kulturowy czy genderowy, albo nadają zupełnie odmienny sens temu terminowi, tak jak w tomizmie, w którym za przejawy esencjalizmu uważa wszelkie stanowiska, które pomijają w bycie jego swoisty wymiar egzystencjalny lub przyznają ontyczne pierwszeństwo aspektom treściowym bytu przed jego istnieniem. W sprawie różnych rozumień terminu „esencjalizm” zob. m.in. Forbes (1997), Wojtysiak (1997), Ellis (2002) oraz Richardson (2011).

[2] Należy w tym miejscu zasygnalizować, że to, co Quine określał mianem arystotelesowskiego esencjalizmu, ma

niewiele wspólnego ze stanowiskiem samego Arystotelesa. Zob. w tej sprawie Koslicki (2012a).

[3] Warto zaznaczyć, że nie wszyscy filozofowie zgadzają się z poglądem wyrażonym przez generalizację egzystencjalną. Wskazują oni, że również przedmioty nieistniejące posiadają pewne cechy, np. Sherlock Holmes jest detektywem; okrągły kwadrat jest figurą niemożliwą; złota góra jest złota. Zwolennicy tego poglądu odwołują się najczęściej do tzw. teorii przedmiotu, która na początku minionego wieku została przedstawiona przez austriackiego filozofa Alexiusa Meinonga (1904/1981).

[4] W tym heurystycznym przykładzie pominiemy kontrowersyjne kwestie związane ze zdolnościami konceptualnymi niektórych zwierząt, mającymi przemawiać na rzecz poglądu, że nie tylko ludzie są istotami rozumnymi.

[5] W sprawie roli fundowania metafizycznego w sporze o realizm zob. Szubka (2011) oraz Sendłak (2015).

[6] W sprawie szczegółowo wyartykułowanego sceptycyzmu wobec doniosłości filozoficznej fundowania metafizycznego zob. Daly (2012) oraz Wilson (2014).

Maciej Soin

DEFLACJONIZM

S ł o w a k l u c z o w e: *deflacjonizm, ontologia, metametafizyka, konwencjonalizm, istnienie, problemy rzeczowe i werbalne, pytania wewnętrzne i zewnętrzne, Wittgenstein, Quine, Carnap, Thomasson, Horwich*

Wstęp

W literalnym sensie *deflacja* to czynność spuszczania powietrza, na przykład z nadętego balonu. W interesującej nas przenośni czynność ta dotyczy filozoficznych teorii, które pozbawia się zbytniej pewności siebie przez pokazanie, że ich rzekome osiągnięcia nie mają takiej wagi, jaką sobie przypisują. Ogólnie rzecz biorąc, filozoficzny deflacjonizm jest więc etykietą dla działalności przeciwstawiającej się traktowaniu dyskutowanych koncepcji jako istotnych, „substancjalnych”. Zwykle zmierza do wykazania, że napędzające je pytania i związane

z nimi spory powstają w wyniku nieporozumień dotyczących użycia słów, zatem rozwiązują się przez przegląd reguł językowych. A jeśli deflacjonizm nie pozbawia dyskutowanej tezy przedmiotowej ważności, to podkreśla jej oczywistość. Wstępne określenie filozoficznego deflacjonizmu może więc brzmieć następująco: deflacyjne stanowisko w kwestii *Q*, teorii *T* bądź sporu *S* jest poglądem, który akcentuje werbalny, i dlatego trywialny charakter *Q*, *T* lub *S*[1].

Patronem tak rozumianej deflacji był Ludwig Wittgenstein, zwłaszcza w późnej wersji swoich poglądów. Już starannie wybrane motto *Dociekań filozoficznych* (Wittgenstein 1972) mówiło wszak, że *postęp* wydaje się na ogół dużo większy niż rzeczywiście jest. Również gdy chodzi o osiągnięcia filozofii, o których w toku lektury dowiadujemy się, że są niczym zamki na językowym lodzie (Wittgenstein 1972, § 118). Jeśli źródłem przynajmniej niektórych problemów filozoficznych jest gramatyczna nieprzejrzystość, zaplątanie się w regułach używania języka, to deflacyjna działalność filozofa nie polega na dokonywaniu odkryć lub konstruowaniu nowych teorii. Jest gromadzeniem przypomnień dotyczących reguł językowych w celu uprzytomnienia sobie źródeł sporów

i problemów. Dlatego – jak pisze Wittgenstein (1972, § 128) – gdyby (deflacyjnie nastawieni) filozofowie chcieli wysuwać tezy, wszyscy by się na nie godzili. Dlatego też – zdaniem Wittgensteina – dociekania tego rodzaju wymagają specjalnej formy skoncentrowanej na przykładach, unikającej uogólnień i nienaśladującej teorii wyjaśniających przez odwołanie się do uniwersalnych praw lub modelujących swój przedmiot przez uproszczenie.

Jest rzeczą charakterystyczną dla współczesnego stanu filozofii, że chociaż nietrudno znaleźć zwolenników tego stylu jej uprawiania, dyskutowane obecnie wersje ontologicznego deflacjonizmu nawiązują raczej do Rudolfa Carnapa, autora pozbawionego autorefleksyjnych skrupułów Wittgensteina. Dyskusje te toczą się bowiem głównie w ramach analitycznej rehabilitacji ontologii (metafizyki) i w zasadzie rozwijają dawniejszy spór Willarda Van Ormana Quine'a i Carnapa, w którym kształtowała się analityczna akceptacja tych dziedzin. Występują w nich więc zarówno zwolennicy *naturalizacji* ontologii, tj. traktowania jej jako przedłużenia nauk (np. Van Inwagen, Sider), jak i ich deflacyjni przeciwnicy

(np. Hirsch, Price, Thomasson)[2]. Ci pierwsi będą twierdzić za Quine'em, że istnieć – w nauce i w dobrze pojętej filozofii – to być wartością zmiennej kwantyfikacji, zatem być przedmiotem wypowiedzi używającej jakiejś postaci kwantyfikatora. W ramach „twardej ontologii" *poważnie* – jako problemy rzeczowe – rozważają takie kwestie jak problem istnienia uniwersaliów, liczb, całości itp. Ci drudzy krytykują ten program i kwestionują powagę rozstrzygnięć „twardej ontologii". Szczególnie chętnie posługują się opozycją sformułowaną przez Carnapa w polemice z Quine'em, mianowicie przeciwstawieniem między *wewnętrznymi* a *zewnętrznymi* pytaniami o istnienie. Jeśli sensowne są tylko pytania wewnętrzne, to koronnym argumentem na rzecz spuszczenia powietrza ze znaturalizowanej ontologii jest zbyteczność jej wysiłków. Odpowiedzi na ontologiczne pytania o istnienie – o ile nie chodzi o pytania zewnętrzne – są bowiem trywialne i opierają się na nader prostym i rzekomo oczywistym wnioskowaniu, w którym właściwie z każdej wypowiedzi o jakimś *x* wolno wnioskować, że *x* istnieje.

Otrzymujemy w ten sposób wstępny zarys dwóch postaci współczesnego deflacjonizmu

w sprawach ontologii, których rywalizacja będzie naszym właściwym problemem. Pierwszy deflacjonizm idzie tropem Wittgensteina i ma w zasadzie charakter *okazjonalny*. Nie twierdzi więc z góry, że wszystkie problemy filozoficzne są pozbawione sensu, ale w toku analizy gramatycznej stara się pokazać, na czym polega ewentualne przekroczenie jego granic. Nie zakłada przy tym, że nonsens ma jedną formę i źródło, ale podkreśla ich rozmaitość. Drugi deflacjonizm nawiązuje do Carnapa i jego redukcji sensu do pytań wewnętrznych, przesądzającej właściwie o trywialnym, a zarazem arbitralnym charakterze ontologii. Jego pozytywnym wynikiem jest ontologia wprawdzie *łatwa*, ale w zasadzie pozbawiona roszczenia do prawdziwości, co jednak jest daleko posuniętą ekstrakcją jej źródłowych ambicji. I dalej: zwolennicy Wittgensteina operują na poziomie przedmiotowym, zajmując się głównie konkretnymi wątkami filozoficznej tradycji. Zwolennicy Carnapa chętnie podpisują się pod projektem *metametafizyki*, zatem teorii skoncentrowanej na możliwości i niemożliwości metafizyki. Dyskutują nie tyle z tradycją, co ze współczesnymi zwolennikami Quine’a jako

restauratora ontologii, choćby i w znaturalizowanej wersji.

Mimo wspólnej etykiety są to różne programy filozoficzne. Co więcej, zadanie spuszczenia powietrza z filozoficznych teorii rozumieją na tyle odmiennie, że nie mogą być wobec siebie neutralne. W naszych rozważaniach przyjrzymy się nieco bliżej obu formom ontologicznej deflacji, starając się ustalić, na czym polegają ich wady i zalety. Rozważymy je na przykładach „łatwej ontologii" Amie Thomasson, zwolenniczki Carnapa, oraz deflacjonizmu Paula Horwicha, który czerpie inspirację z „metafilozofii" Wittgensteina. Co prawda swoiście zinterpretowanej, ale w postaci, która będzie dobrym punktem wyjścia dla oczyszczenia stanowiska Wittgensteina z pozostałości doktrynalnego ujęcia dyskutowanych kwestii. Zgodnie z tezą, jaką chcemy tu uzasadnić, właściwie pojęty deflacjonizm nie jest bowiem teorią problemów filozoficznych, lecz działalnością, którą ocenia się po efektach. Jest tak przede wszystkim dlatego, że autorefleksyjne zastosowanie rozumowania typu deflacyjnego pokazuje jego granice. Uniwersalny deflacjonizm może się wszak uprawomocnić jako filozoficzna teoria tylko dzięki ruchom gramatycznym,

nowym definicjom wchodzących w grę pojęć, ale to właśnie jest prosta droga do przekształcenia problemów rzeczowych w problemy werbalne.

Jest jasne, że zgodnie z takim postawieniem sprawy można być deflacjonistą w jednej kwestii, ale w innej wykazywać się twardym substancjalizmem. To znaczy: można uważać, że chociaż *niektóre* problemy i teorie filozoficzne powstają i rozwiązują się w sferze reguł językowych, to inne mają całkiem rzeczowy charakter. Pytanie brzmi, które z filozoficznych teorii zasługują na zabieg spuszczenia powietrza i jak tego dokonać. A także, jakie argumenty mogą być przekonujące dla rzeczników substancjalnego rozumienia danej kwestii, teorii czy sporu. Jest to w istocie główny kłopot ogólnie pojętego deflacjonizmu, który – jak pokazują doświadczenia filozofii – nader łatwo wpada we własne sidła. A trudno o większą karykaturę filozoficznych dokonań niż teoretycznie nadmuchany deflacjonizm, popełniający ten sam błąd, który zarzuca innym. Jeśli jednak zabieg spuszczenia powietrza należy wykonać również na współczesnym deflacjonizmie jako uniwersalnej *teorii* trywialności filozoficznych teorii, to kwestia nie sprowadza się do odrzucenia pewnego typu pytań jako

bezsensownych. Rzecz raczej w tym, by nauczyć się odróżniać sensowny i bezsensowny sposób stawiania spraw i oddzielać językową warstwę sporu od warstwy rzeczowej. A tego – jak chcemy twierdzić – można się nauczyć przede wszystkim od Wittgensteina.

1. Carnap i Quine

Jeśli pierwsza z interesujących nas postaci ontologicznego deflacjonizmu jest stroną debaty rozwijającej dawniejszy spór, to nie od rzeczy będzie przypomnieć kilka elementarnych informacji o wystąpieniu Quine'a, jego polemiki z Carnapem, a ogólnie pokrętnych kolei analitycznej restauracji ontologii, która stanowi tło obecnych dyskusji. Sformułowane przy okazji uwagi wykorzystamy jako przesłanki oceny wymienionych programów deflacji. Niech naszym punktem wyjścia będzie wystąpienie Carnapa, gdyż relacje między Carnapem a faktycznym źródłem najważniejszych pomysłów w tej kwestii, tj. wczesnym Wittgensteinem są zbyt skomplikowane, by je dyskutować w tym miejscu[3]. Przypomnijmy tylko, że w swojej krytyce metafizyki Carnap

powoływał się (z zastrzeżeniami) na *Traktat* jako podstawę wyrażonych w niej poglądów (zob. Carnap 1932, s. 224, 1934/1995, s. 376 i n.), ale Wittgenstein zarzucił Carnapowi plagiat, a jednocześnie niezrozumienie swojego dzieła (zob. np. Kienzler 2012). Carnap odwoływał się przy tym do *Traktatu logiczno-filozoficznego*, który autor *Dociekań* poddał radykalnej deflacji jako konstrukcję typu werbalnego (gramatycznego). Jedną z najistotniejszych różnic dzielących Carnapa i Wittgensteina był zaś stosunek do wzorowanego na niektórych naukach upraszczającego modelowania i formalizacji, które Wittgenstein, zwłaszcza w późniejszej wersji poglądów, zdecydowanie odrzucał, a Carnap z zapałem uprawiał.

W schematycznym ujęciu ewolucja filozofii analitycznej w sprawach ontologii i metafizyki polegała na porzuceniu początkowej wrogości po warunkową akceptację. Teksty Carnapa z początku lat trzydziestych stanowią kulminację pierwszej fazy, natomiast artykuł Quine'a z 1948 roku *O tym, co istnieje* inauguruje radykalny zwrot analityków w tej kwestii. Jak wiadomo, w takich tekstach jak *Przezwyciężenie metafizyki przez logiczną analizę języka* Carnap uzasadniał krytykę metafizyki przede wszystkim

przekonaniem o bezsensowności twierdzeń, dla których nie ustalono warunków prawdziwości, względnie metody sprawdzenia (zob. Carnap 1932/1991, s. 54 i n.). Szedł w tym za przesadną (jak się później okazało) restrykcją *Traktatu*, który uzależnił sens zdania od potencjalnego obrazowania faktów (zob. Wittgenstein 1921/1970, 4.01 i n.). Ważnym, ale nie decydującym uzupełnieniem tego definicyjnego w gruncie rzeczy argumentu było wyliczenie rodzajów naruszeń logicznej składni języka (zob. Carnap 1932/1991, s. 66 i n.), rozwinięte w rozróżnieniu formalnego i materialnego trybu mówienia (zob. Carnap 1932/1995, 370 i n.). Kiedy metafizyka nie przestrzega tego rozróżnienia, jest bezsensowna, ale zdania metafizyki nie mają sensu już z tego prostego powodu, że programowo wykraczają poza doświadczenie (zob. Carnap 1932/1991, s. 69). Tak czy inaczej, posunięcia te zapewniły Carnapowi, przynajmniej na pewien czas, rozgłos pogromcy metafizyki, chociaż zarówno weryfikacjonistyczna definicja sensu, jak i idea przeciwstawienia formalnego i materialnego trybu mówienia były konstrukcjami nader wywrotnymi[4].

Jest rzeczą ważną, by dostrzec, że rehabilitacja ontologii, którą w polemice ze stanowiskiem Carnapa zainaugurował artykuł Quine'a z 1948 roku, opierała się na założeniach dalekich od oczywistości. Najkrócej mówiąc, Quine przedefiniował bowiem z kolei pojęcie istnienia na potrzeby „logicznego punktu widzenia", tzn. tak, by poradzić sobie z trudnościami analizy logicznej zdań używających nazw przedmiotów nieistniejących. Odwołując się do „chwytu" zastosowanego w Russellowskiej teorii deskrypcji, Quine doszedł zatem do raczej oczywistych dla czytelnika Wittgensteina konkluzji, że użycie nazw nie zakłada istnienia bytów będących ich odpowiednikami, sensowne użycie terminów ogólnych nie wymaga przypisania im roli nazw przedmiotów abstrakcyjnych, a znaczenie nie musi być pojmowane jako swoisty byt (zob. Quine 1948/1969, s. 24). Co więcej jednak, doszedł również do wniosku, że „być uznanym za przedmiot istniejący to po prostu i tylko tyle, co być zaliczonym do wartości zmiennych" (kwantyfikacji, takich jak „coś", „nic" czy „wszystko"), które zatem wyznaczają przyjmowaną ontologię (Quine 1948/1969, s. 25). Oznacza to relatywizację ontologii do teorii

(naukowej), gdyż – jak pisze dalej Quine – teoria „zakłada istnienie tych i tylko tych bytów, których występowanie wśród wartości zmiennych kwantyfikacji tej teorii jest koniecznym warunkiem prawdziwości jej twierdzeń” (Quine 1948/1969, s. 26).

Jest to też jednak na tyle daleko idąca formalizacja pojęcia istnienia (zresztą analogiczna do zabiegu wykonanego przez Wittgensteina w *Traktacie* na pojęciach zdania i faktu), że pozbawiająca to słowo właściwej mu użyteczności. „Istnieć” nie znaczy bowiem według Quine’a „być rzeczywistym”, względnie „zajmować miejsce w czasoprzestrzeni”, ale mieścić się w zakresie odniesienia jakiegoś zaimka. Quine zastrzegał wprawdzie, że jego ujęcie sprawy jest przydatne tylko do ustalenia ontologicznych zobowiązań teorii lub wypowiedzi (tj. tego, co się w nich uznaje za istniejące), a nie do ustalenia, co istnieje. To, co istnieje i nie istnieje, nie zależy bowiem od słów (zob. Quine 1948/1969, s. 29–30). Nietrudno jednak zauważyć, że za tego typu twierdzeniami kryje się zasadnicza dwuznaczność słowa „istnieje”, co najmniej utrudniająca odróżnienie prawdziwej wypowiedzi o istnieniu od wypowiedzi fałszywej[5]. Jej źródłem jest to, że

definiując istnienie przez kwantyfikację, Quine najpierw zaciera różnicę między uznaniem czegoś za istniejące a rzeczywistym istnieniem, a później ją podkreśla. Raz „istnieć” („być”) to „być wartością zmiennej kwantyfikacji”, czyli „być uznanym za istniejący”, czyli „być przedmiotem teorii bądź wypowiedzi”. Innym razem „istnieć” znaczy „być przedmiotem *prawdziwej* teorii bądź wypowiedzi”, być rzeczywistym. Jeśli jednak pierwsze, to nie drugie, jeśli drugie, to nie pierwsze, trudno bowiem byłoby zaprzeczyć, że zdarza się, nawet dość często, że coś jest uznane za istniejące fałszywie.

Wrócimy jeszcze do tej kwestii, na razie przypomnijmy, że to właśnie w obronie swojej niechęci do ontologii, metafizyki i tradycji filozoficznej Carnap wprowadził kolejne rozróżnienie dyskredytujące metafizyczny rodzaj pytań o istnienie, do którego nawiązała wprost interesująca nas postać deflacjonizmu. Jest to mianowicie rozróżnienie między wewnętrznymi i zewnętrznymi pytaniami o istnienie. Zgodnie z określeniem Carnapa, pytania wewnętrzne to pytania o istnienie pewnych bytów wewnątrz przyjętego schematu pojęciowego. Natomiast pytania zewnętrzne dotyczą „istnienia czy też

realności systemu bytów jako całości” (Carnap 1950/2005, s. 14). Jak twierdzi przy tym Carnap, w zależności od rodzaju teorii i jej schematu pojęciowego na *wewnętrzne* pytania o istnienie odpowiada się bądź przez zastosowanie metod logicznych (jak w odpowiedzi na pytanie „czy istnieje liczba pierwsza większa od stu?”), bądź przez odwołanie się do danych empirycznych (jak w pytaniu „czy król Artur żył naprawdę?”). Natomiast pytania zewnętrzne, np. o „realność samego świata rzeczy” czy o realność liczb, są *pseudopytaniami* stawianymi tylko przez filozofów, którzy – przynajmniej do tej pory – nie nadali znaczenia zastosowanym w nich terminom.

Jeśli więc Quine zachowywał jeszcze choćby śladową możliwość krytycznej oceny schematu pojęciowego z punktu widzenia prawdziwości jego zobowiązań ontologicznych, to Carnap zlikwidował wszelką dwuznaczność pod tym względem. Sensowne są tylko pytania (i odpowiedzi) wewnętrzne. Natomiast pytania (i odpowiedzi) zewnętrzne nie mają treści poznawczej i są co najwyżej pytaniami *praktycznymi*, dotyczącymi włączenia nowych wyrażeń do języka. Oznacza to zakaz oceny systemów pojęciowych, a zwłaszcza ich

zobowiązań pod względem prawdziwości. Można tylko liczyć, ale nie zastanawiać się nad tym, czy i w jaki sposób istnieją liczby. Albo: używać nazw kolorów, ale nie pytać, czy i w jaki sposób istnieją kolory. W konsekwencji ontologia stała się dla Carnapa kwestią w zasadzie dowolnego *wyboru*, nawet nie „bytów", o których chce się twierdzić, że istnieją, ale schematu pojęciowego, pewnego sposobu mówienia (zob. Carnap 1950/2005, s. 27).

Istnieją przesłanki by sądzić, że motywem, który napędzał poglądy Carnapa w tych sprawach, była chęć usprawiedliwienia i uzgodnienia z empiryzmem przekonania dopuszczającego istnienie bytów abstrakcyjnych (własności, klas, relacji, liczb, sądów itd.). Carnap, który był do tego przekonania mocno przywiązany, różnił się pod tym względem od Quine'a, który dość konsekwentnie odmawiał istnienia powszechnikom, a może nawet i liczbom (zob. np. Quine 1948/1969, s. 28 i n.). Znaczyłoby to jednak, wbrew sugestiom obu dyskutantów, że źródłem ich sporu były właśnie różnice akceptowanych przez nich ontologii[6]. Ale co więcej, należy też zauważyć, że najważniejszy argument Carnapa za zasadnością zarysowanego podziału pytań ma – podobnie jak wzmiankowany argument Quine'a – charakter

gramatyczny w wittgensteinowskim sensie. Argument ten odwołuje się mianowicie do redefinicji pojęcia istnienia (ewentualnie „bycia realnym”), która w zasadzie przesądza sprawę wewnętrzności i zewnętrzności. Jak bowiem pisze Carnap: „W naukowym sensie bycie realnym oznacza bycie elementem systemu, z czego wynika, że pojęcie to nie może być sensownie zastosowane do samego systemu” (Carnap 1950/2005, s. 15). Amerykańska wersja przezwyciężenia metafizyki z 1950 roku opierała się więc w tym samym stopniu na gramatycznej nadaktywności jej autora, co wcześniejsza wersja austriacka. Ale podobnie jest z rehabilitacją ontologii przez Quine’a jako jego oponenta.

We wcale niebłahej mierze spór Carnapa i Quine’a był więc sporem o słowa „istnieć”, względnie „być realnym”. Rzecz jasna i Quine, i Carnap podkreślali raczej, że chodzi o charakter różnicy między kwestiami znaczenia i kwestiami faktu, innymi słowy między zdaniami analitycznymi i syntetycznymi (zob. Quine 1951/1991, s. 171). Dlatego też w następnym akcie dyskusji uwaga przeniosła się na rozróżnienie zdań analitycznych i syntetycznych. I pewnie słusznie, tyle że stanowisko w sprawie rozróżnienia analityczne/syntetyczne w takim

samym stopniu wspiera redefinicję słowa „istnieć”, w jakim redefinicja „istnieć” wspiera to stanowisko. W szczególności, jeśli jak Carnap przyjmuje się, że „istnieć”, „być realnym” znaczy „być elementem systemu”, to kwestia istnienia staje się w ważnym sensie kwestią wewnątrzjęzykową. Zwrócił na to uwagę również Quine, wskazując, że do deflacji ontologii w stylu Carnapa, zatem do uznania, że twierdzenia typu „istnieją liczby” należy traktować jako kwestie językowe (a nie rzeczowe), wystarczy samo przeciwstawienie analityczne/syntetyczne (zob. Quine 1951/1991, s. 170). Jeśli twierdzeniem analitycznym jest każde twierdzenie niewymagające odwołania się do doświadczenia w celu oceny wartości logicznej, to twierdzenie „istnieją liczby” jest twierdzeniem analitycznym, wynikającym z przyjęcia języka, który posługuje się liczbami.

W tym sensie sednem poglądów Carnapa na ontologię było jego stanowisko w sprawie analityczności. Możemy poprzestać na tej wyrywkowej prezentacji, wraz z tym ustaleniem otrzymujemy bowiem ważną przesłankę do oceny deflacjonizmu nawiązującego do Carnapa i dziedziczącego jego założenia, sympatie i antypatie. Dodajmy tylko jeszcze jeden element

układu, mianowicie, że jeden z wątków odpowiedzi Quine'a na *dictum* Carnapa mówił, że jego ujęcie odwołuje się do teorii typów, chociaż można odwołać się do teorii zbiorów i stosować jeden rodzaj zmiennych dla wszystkich typów, np. dla przedmiotów fizycznych i klas (zob. Quine 1951/1991, s. 168 i n.). Wskazuje to, w jak wielkim stopniu poglądy obu dyskutantów na ontologię motywowane były być może nie czysto technicznymi, ale z pewnością wewnętrznymi problemami logiki, a właściwie logistyki. W istocie formalizacja jest trzecią – obok redefinicji „istnieć" i przekonań na temat analityczności – podpórką tego rodzaju deflacji ontologii.

2. Łatwa ontologia

Przykładem, na którym rozważymy rzucające się w oczy wady i mniej widoczne zalety deflacjonizmu w stylu Carnapa, będzie nowa książka Amie Thomasson, zawierająca dość konsekwentną próbę rozwinięcia tego rodzaju stanowiska w postaci tzw. łatwej ontologii (Thomasson 2015). Chociaż nie jest pewne, czy Carnap zaakceptowałby wszystkie

rozstrzygnięcia Thomasson, to opozycja między wewnętrznym i zewnętrznym sposobem rozumienia kwestii ontologicznych jest niekwestionowanym punktem wyjścia jej rozumowania (zob. Thomasson 2015, s. 12). „Łatwa ontologia" buduje się rzecz jasna w sferze sensownych pytań wewnętrznych, obejmujących zarówno empiryczne zastosowania przyjętego języka, jak i analityczne konsekwencje jego przyjęcia. Natomiast inne kwestie należą do wykraczających poza granice sensu i dlatego nierozstrzygalnych *pseudopytań* metafizyki, które mogą być co najwyżej traktowane jako praktyczne pytania o akceptację pewnego schematu pojęciowego, tj. pewnego sposobu mówienia.

Podstawowe przeciwstawienie Carnapa należy tylko oczyścić z błędnych interpretacji, gdyż zdaniem Thomasson (2015, s. 35) nie chodzi w nim ani o promocję antyrealizmu, twierdzącego że istnienie zależy od przyjętego języka, ani o potępienie metafizyki jako zbioru empirycznie nieweryfikowalnych stwierdzeń. Chodzi natomiast o to, że używać sensownie słów można tylko zgodnie z regułami, a zatem wewnątrz *ramy językowej* (zob. Thomasson 2015, s. 39 i n.). Dlatego – jak twierdzi Thomasson

powołując się na Price'a – rozróżnienie między pytaniami wewnętrznymi i zewnętrznymi należy rozumieć w kategoriach przeciwstawienia użycia i przytoczenia terminu bądź zdania (*use/mention*). Życzliwie zinterpretowane wypowiedzi metafizyczne sytuujące się poza ramą językową, tj. poza przyjętymi w niej regułami, co najwyżej przytaczają, a nie stosują sporne terminy (zob. Thomasson 2015, s. 36; por. Price 2009, 324). Nie mają więc przedmiotowego sensu, który chcą im nadać metafizycy. Na przykład *niematematyczne* pytanie „czy istnieją liczby" nie ma sensu, ponieważ używa pojęć liczby i istnienia inaczej niż zostało to uregulowane w matematyce. W*ewnątrz* prostej arytmetyki wiadomo bowiem, że istnieje liczba, która jest wynikiem działania „2 + 2", a zatem istnieją liczby. Co prawda z miejsca nasuwa się pytanie, czy matematyczne pojęcie istnienia jest jedynym, jakie można stosować do liczb.

Pierwszoplanowym celem deflacyjnej krytyki Thomasson (2015, s. 48 i n.) są ci spośród zwolenników Quine'a, którzy – być może nie całkiem zgodnie z jego intencjami – nie zgadzają się na tak postawione ograniczenie sensowności do pytań wewnętrznych. Przeciwnie: uważając kwestie wewnętrzne za nieistotne, chcą mówić

o „fundamentalnych cechach rzeczywistości” i o tym, co *rzeczywiście* istnieje (zob. Thomasson 2015, s. 13 i n.). Wobec pryncypialnego charakteru różnicy trudno się właściwie dziwić, że krytyczna strategia Thomasson polega raczej na rozwinięciu alternatywnego ujęcia kwestii istnienia niż argumentacji skierowanej wprost przeciw tego rodzaju „twardej ontologii”. Faktem jest jednak, że nie jest to ontologia pozbawiona trudności, do których należy wskazywana przez Thomasson (2015, s. 14 i n.) niekonkluzywność prowadzonych w niej sporów i chwiejność podtrzymywanego w niej przekonania o ciągłości między nauką i filozofią. Ale ponadto, oprócz odgrzania starych nierozstrzygalnych problemów filozofii, *neoquineizm* generuje też nowe, wynikające ze specyfiki właściwego mu ujęcia problematyki istnienia.

Na trudności te wskazywał wcześniej m.in. Hilary Putnam, który jednak mimo akceptacji postawy deflacyjnej, w niektórych punktach nawet bardziej radykalnej niż „łatwa ontologia”[7], zdaniem Thomasson wyprowadził deflacjonizm na manowce. Przede wszystkim dlatego, że związał deflacjonizm z antyrealizmem, dając okazję do odrzucenia krytyki Quine’a jako rodzaju idealizmu (zob.

Thomasson 2015, s. 34 i n., s. 57 i n.). Jak wiadomo, „wewnętrzny realizm” Putnama był kombinacją zdroworozsądkowego realizmu z relatywizmem pojęciowym, według którego „same pierwotne pojęcia logiki, w szczególności pojęcia przedmiotu i istnienia, zamiast jednego, absolutnego «znaczenia», mają wiele rozmaitych zastosowań” (Putnam 1998, s. 344). Pojęcie istnienia zmienia znaczenie w zależności od schematu pojęciowego, w ramach którego jest używane; znaczy to jednak, że pojęcie istnienia niezależnego od schematu pojęciowego nie ma sensu (zob. Thomasson 2015, s. 363). Dotyczy to również znaczenia kwantyfikatora egzystencjalnego, którego w zgodzie z regułami logiki można używać na różne sposoby. Pomysł ten, w postaci rozwiniętej przez Eli Hirscha, stał się głównym tematem post-Quine’owskiej dyskusji metaontologicznej[8]. Tyle że, jak utrzymuje Thomasson (2015, s. 59 i n.), jest to błąd, zarówno rzeczowy, jak interpretacyjny. Ani Carnap nie twierdził bowiem, że kwantyfikator egzystencjalny zmienia znaczenie w zależności od schematu pojęciowego, ani nie jest tak, że nie istnieją przedmioty niezależne od schematu pojęciowego.

Wbrew Quine'owi Thomasson chce zatem twierdzić, że nie ma ciągłości między nauką i filozofią. A wbrew Putnamowi i Hirschowi autorka *Ontology Made Easy* nie zamierza opierać swojej alternatywy dla znaturalizowanej ontologii na podkreśleniu zróżnicowania znaczenia kwantyfikatora. Przeciwnie, jednym z dwóch filarów „łatwej ontologii" jest teza przypisująca kwantyfikatorowi i „istnieniu" ustalone, chociaż czysto formalne znaczenie. Thomasson (2015, s. 83)twierdzi więc, że „istnieje" jest jednoznacznym (*univocal*) terminem formalnym, rządzonym przez niezmienną podstawową regułę użycia (*invariant core formal rule of use*). Mianowicie: „[Przedmioty] K istnieją wtedy i tylko wtedy, gdy spełnione są warunki zastosowania faktycznie związane z [terminem] «K»" (Thomasson 2015, s. 86). O tych warunkach dowiadujemy się, że są regułami użycia terminu, również tymi, które konstytuują jego znaczenie (Thomasson 2015, s. 89). Dowiadujemy się jednak również, że regułę tę można przełożyć na język przedmiotowy, w którym warunki zastosowania terminów mogą być przedstawione jako warunki istnienia przedmiotów, do których odnoszą się te terminy (Thomasson 2015, s. 120). Są one równie

zróżnicowane dla przedmiotów różnych rodzajów jak warunki zastosowania terminów. Do tych warunków zastosowania terminów nie musi jednak należeć – jak zastrzega Thomasson (2015, s. 83) – istnienie ich odpowiedników, ponieważ byłby to warunek zawsze spełniony.

Wypada zgodzić się z referowaną autorką, że tak sformułowany pogląd traktuje „istnieje” analogicznie do sposobu, w jaki deflacyjna teoria prawdy traktuje słowo „prawda” (zob. Thomasson 2015, s. 87). Pytanie tylko, czy ta analogia jest w jakimkolwiek sensie zaletą. Tym bardziej że zaraz po sformułowaniu rzekomej reguły użycia słowa „istnieje” Thomasson zastrzega, że ze względu na zróżnicowanie warunków zastosowania dla rozmaitych rzeczowników nie ma się co spodziewać, by udało się uzyskać coś poza czysto formalną odpowiedzią na pytanie o ich charakterystykę. Podobnie jak w przypadku „istnieć”: Thomasson (2015, s. 116) twierdzi, że każdą z prób specyfikacji jego znaczenia (zarówno typu „być niezależnym od umysłu”, jak i „być zakładanym przez najlepszą teorię naukową”) należy odrzucić na rzecz ujęcia sformalizowanego, ponieważ nie dysponujemy jednym „substancjalnym” kryterium istnienia wspólnym

różnym rodzajom przedmiotów. Deflacyjna krytyka każdej z prób ustalenia jednoznacznego „substancjalnego” kryterium istnienia polega więc na wykazaniu, że kryterium to zawodzi w niektórych przypadkach (Thomasson 2015, s. 117). Na przykład kryterium istnienia akcentujące niezależność od umysłu zawodzi w przypadku kulturowych artefaktów, które wszakże istnieją. Błąd substancjalizmu polega więc – między innymi – na nieuprawnionej generalizacji kryterium istnienia odnoszącego się tylko do pewnego rodzaju rzeczy.

Drugim – obok formalnego pojęcia istnienia – istotnym składnikiem „łatwej ontologii” jest „łatwe wnioskowanie”. Zdaniem Thomasson jest to prosta, ale nader ważna konsekwencja obowiązywania przedstawionej formalnej reguły użycia słowa „istnieje”. Według Thomassona (2015, s. 116) z formuły tej wynika mianowicie, że jeśli warunki zastosowania terminu „K” są spełnione, mówiący jest upoważniony do stwierdzenia, że istnieją przedmioty, do których ten termin się odnosi. Krótko mówiąc, poprawne użycie terminu „K” upoważnia do stwierdzenia „K istnieje” (Thomasson 2015, s. 91).

Strategiczny cel Thomasson pokazują przykłady „łatwego wnioskowania” w sprawach

istnienia. Stwierdzenie, że „w restauracjach istnieją cząsteczki uporządkowane na kształt stołów” jest niekontrowersyjne, gdyż uzna je zarówno ontologiczny realista jak i ktoś, kto sądzi, że *naprawdę* istnieją tylko cząsteczki. Ale kompetentny użytkownik języka, który opanował reguły zastosowania słowa „stół”, jest upoważniony do wywnioskowania z tego stwierdzenia, że istnieje stół i tym samym rozstrzygnięcia ontologicznej dyskusji bez potrzeby studiowania metafizycznej literatury na temat przedmiotów złożonych (Thomasson 2015, s. 129). Podobnie pytanie, „czy istnieją zdarzenia?”, rozstrzygać ma „proste wnioskowanie” typu: „X urodził się w poniedziałek”, więc „urodziny (zdarzenie) miały miejsce w poniedziałek”, a zatem „istnieją zdarzenia”. To samo dotyczy istnienia własności: skoro „sukienka jest czerwona”, więc „sukienka ma własność czerwieni”, zatem „istnieją własności” (Thomasson 2015, s. 130).

Według oświadczenia Thomasson (2015, s. 83) jej stanowisko ma więc charakter deflacyjny w stosunku do kwestii ontologicznych o tyle, o ile kwestie istnienia (przynajmniej te, które można zaliczyć do pytań wewnętrznych w sensie Carnapa) stają się zbyt łatwe do rozstrzygnięcia,

by mogły być przedmiotem poważnej dyskusji. Thomasson wyróżnia dwa sensy, w których kwestie istnienia są *łatwe*. Jest tak po pierwsze, ponieważ odpowiedź na odnośne pytania polega na odwołaniu się do kompetencji pojęciowej użytkowników języka, ewentualnie powiązanej z prostymi informacjami empirycznymi (Thomasson 2015, s. 113). Pytania te rozstrzyga się przez sprawdzenie, czy spełnione są warunki zastosowania wchodzącego w grę terminu. W drugim sensie kwestie istnienia są *łatwe*, ponieważ dyskusje ontologiczne można rozstrzygnąć przez zastosowanie trywialnego wnioskowania z niekontrowersyjnych przesłanek (Thomasson 2015, s. 127). Skoro zdaniem autorki na wnioskowanie typu „z poprawnego użycia terminu K wynika, że K istnieje" każdy musi się zgodzić, to większość ontologicznych pytań o istnienie zyskuje twierdzącą odpowiedź.

Pozytywnym wynikiem rozumowania Thomasson (2015, s. 145) jest „prosty realizm", przyjmujący, że oprócz rzeczy fizycznych istnieją – między innymi – własności, sądy, liczby i zdarzenia. Jak twierdzi Thomasson (2015, s. 155) ten „prosty realizm" nie różni się od tradycyjnego platonizmu zawartością

ontologicznego inwentarza, ale motywacją. Nie akceptuje bowiem istnienia liczb po to, by wyjaśnić przedmiotową stosowalność matematyki, podobnie jak nie utrzymuje, że istnienie własności wyjaśnia możliwość posługiwania się powszechnikami. Przyjmuje się tu *tylko* wyniki rzekomo trywialnej argumentacji, nie twierdząc jednak, że wnoszą one do naszej wiedzy coś ponad to, co było zawarte w trywialnych przesłankach (zob. Thomasson 2015, s. 156–157). Deflacyjny charakter mają więc zarówno metaontologiczne poglądy Thomasson, trywializujące problematykę istnienia, jak i jej rozstrzygnięcia przedmiotowe, którym odmawia się nie tylko mocy wyjaśniającej, lecz także teoretycznego statusu. Pytanie tylko, czy tak rozumiana ontologia i metaontologia nie są *zbyt łatwe*, by mogły być akceptowalne.

3. Uwagi krytyczne

Krytyczne uwagi na temat przedstawionej formy ontologicznego deflacjonizmu odnoszą się zarówno do słabości dziedziczonych przez Thomasson po pomysłach jej mentorów, przede

wszystkim Carnapa, ale także i Quine'a, jak i do decyzji podjętych przez Thomasson już na własną rękę. Wyliczymy je w kilku punktach, starając się oddzielić uwagi dotyczące „łatwej ontologii" od uwag dotyczących jej inspiracji. Poza szczególnego rodzaju formalizacją pojęcia istnienia oraz wysunięciem na pierwszy plan „łatwego wnioskowania" Thomasson nie dodała zresztą znów tak wiele do autorytatywnych rozstrzygnięć Carnapa.

Błędna strategia. Najwięcej wątpliwości budzi przyjęty przez Thomasson sposób formalizacji pojęcia istnienia. Ogólnie można bowiem stwierdzić, że jest to ten rodzaj formalizacji, który pogłębia zamęt pojęciowy zamiast go pomniejszać. Jeśli łatwo uchwytne kłopoty z pojęciem istnienia biorą się z jego wieloznaczności, to strategia przyjęta przez Thomasson jest postawieniem sprawy na głowie[9]. Zamiast skłaniać do zastanowienia się nad mylącą rozmaitością znaczeń słowa „istnieje", formalizacja stara się ją (zresztą bezskutecznie) zniwelować. Przynajmniej do jednego z deflacyjnych celów Thomasson jej formalizacja jest całkowicie zbędna. Jeśli twierdzi się bowiem, że dyskusje ontologiczne opierają się na nieporozumieniach dlatego, że

w niektórych z nich stosuje się zbyt wąskie kryteria istnienia, związane tylko z jednym rodzajem przedmiotów (zob. Thomasson 2015, s. 121), to podstawą tej deflacyjnej krytyki nie jest przecież sformalizowana reguła, ale fakt zróżnicowania pojęcia „istnienia". Dlatego w podkreślanej przez autorkę analogii z deflacyjną teorią prawdy istotne jest przede wszystkim to, że jedna i druga koncepcja w takim stopniu pozbawia rzeczowej treści pojęcie, którym się zajmuje, że traci ono swój opisowy *Witz*, moc dyskryminacyjną. To znaczy: zarówno rozmaite rodzaje prawdy, jak i różne sposoby istnienia po zabiegu formalizacji przestają się od siebie odróżniać. Co gorsza, niekiedy nie daje się również odróżnić prawdy od nieprawdy i istnienia od nieistnienia. I nic dziwnego, skoro trudno sobie wyobrazić, jak formalizacja tego co wątpliwe bądź wieloznaczne mogłaby przynosić korzyści poznawcze (zob. na ten temat Soin 2001, s. 68 i n.).

Uzależnienie od warunków zastosowania terminu. Jest zresztą rzeczą niezrozumiałą, dlaczego w formalizacji reguły dotyczącej słowa „istnieje" uzależnia się jego znaczenie od zróżnicowanych warunków zastosowania terminu desygnującego przedmiot, a pomija

zróżnicowanie samego pojęcia „istnienia”. Nie jest przecież tak, że reguły dotyczące zastosowania jakiegoś terminu (powiedzmy słowa „pingwin”) są ważniejsze czy bardziej pierwotne niż reguły zastosowania słowa „istnieje”. Uzależnienie zapisane w formule Thomasson jest, jak się zdaje, echem dziedziczonego po Fregem i Carnapie przekonania, że istnienia nie orzeka się o faktach bądź rzeczach, że jest to więc pojęcie „drugiego rzędu”: pogląd ten Thomasson (2015, s. 89 i n.) rozważała, ale w końcu odrzuciła. Jeśli jednak interesujące nas reguły operują na tym samym poziomie, to warunki zastosowania terminu desygnującego istniejący przedmiot w takim samym stopniu wyjaśniają znaczenie „istnieje”, w jakim jego wieloznaczność wpływa na te warunki. Jednocześnie chociaż są to rzeczy ze sobą związane, jednak są także do pewnego stopnia niezależne.

Rewizyjny charakter formuły i zbyt łatwe wnioskowanie. Wbrew sugestiom Thomasson (2015, s. 124), jej formuła nie jest sprawozdaniem ze zwykłego użycia słowa „istnieje”. W szczególności, nie istnieje w zwykłym sposobie mówienia reguła pozwalająca wnioskować z poprawnego zastosowania jakiegoś terminu, że

istnieje jego odpowiednik. Albo – ściślej – nie istnieje taka reguła, w języku, w którym jej nie wprowadziliśmy[10]. Konkluzja „łatwego wnioskowania” ani nie wynika z jego przesłanek, ani nie jest oczywista, co dobitnie pokazuje sposób, w jaki Wittgenstein, a także Quine traktowali podobne wypowiedzi. Mianowicie: stwierdzenie, że pewna barwa istnieje, znaczy tyle, co: „istnieje coś, co ma ową barwę” (Wittgenstein 1972, § 58). Z wypowiedzi przypisującej prawdziwie przedmiotowi jakąś cechę nie wynika istnienie przedmiotu, którego nazwą jest ta cecha, ale istnienie przedmiotu, o którym tę cechę można orzec. Z wypowiedzi zdającej sprawę z jakiegoś zdarzenia nie wynika, że „istnieją zdarzenia” (w jakimś nieokreślonym bliżej sensie), ale że słowo „zdarzenie” ma znaczenie. W rzeczywistości, jak podkreśla Wittgenstein, nie mamy tu do czynienia z wnioskowaniem, lecz z różnymi sposobami mówienia, które jednak mogą być – wbrew Thomasson – lepsze i gorsze w odniesieniu do celu, w jakim mówimy. Chociażby dlatego, że niektóre z nich prowadzą właśnie do filozoficznych nieporozumień, tak jak w przypadku hipostazującego języka Thomasson.

Wzorce i byty fikcyjne. To prawda, że o najrozmaitszych rodzajach przedmiotów mówi się, że istnieją: o tygrysach, atomach, pieniądzach, znaczeniach, własnościach, liczbach itd. Ale nie znaczy to, że wszystkie sposoby użycia tego słowa są równoznaczne i równie ważne. Przeciwnie, użycie „istnieje” w odniesieniu do przedmiotów fizycznych, względnie przedmiotów percepcji jest na tyle odmienne od jego użycia w odniesieniu do przedmiotów abstrakcyjnych, że względnie samoświadomy użytkownik języka zwykle traktuje to drugie zastosowanie jako przenośne. Co to znaczy, że istnieje liczba, która jest wynikiem pomnożenia 2 razy 2? To znaczy, że można ją wyliczyć. Ale nie znaczy to, że można jej dotknąć bądź ją zobaczyć. Nawet jeśli trudno byłoby udowodnić, że odniesienie do przedmiotów percepcji jest *wzorcem* zastosowania słowa „istnieje” w języku naturalnym, to różnica jest zbyt duża, by można ją było bezkarnie pominąć. Zaświadczają o tym kłopoty, jakie Thomasson ma z bytami fikcyjnymi. Czy krasnoludki istnieją, skoro można *poprawnie* użyć tego słowa, opisując krasnoludka tak, jak przedstawia się go w bajkach (mały, brodaty, trochę złośliwy itd.)?

Chociaż Thomasson (2015, s. 154) zdecydowanie odrzuca taką możliwość, jej argumentacja jest kompletnie nieprzekonująca w świetle uprzednich twierdzeń „łatwej ontologii". Thomasson twierdzi bowiem, że w przypadkach takich terminów jak „krasnoludek" względnie „czarownica" i innych słów dotyczących *wymyślonych* obiektów nie zostały spełnione *warunki ich zastosowania* i nie istnieją niekontrowersyjne stwierdzenia, które mogłyby być przesłankami łatwego wnioskowania. Nie jest bowiem tak, byśmy wszyscy byli zgodni, że istnieją cząsteczki ułożone na kształt krasnoludka. Z czym zapewne wypadałoby się zgodzić, tyle że takiego warunku nie spełnia żaden przedmiot abstrakcyjny, o którym Thomasson chce twierdzić, że istnieje – ani liczba, ani własność, ani zdarzenie[11].

Łatwe wnioskowanie i gramatyczna konstrukcja. Jeśli część deflacyjnych zamiarów Thomasson daje się zrealizować przez zwrócenie uwagi na *fakt* zróżnicowania znaczenia pojęcia istnienia, to rzeczywistą funkcją wprowadzonej przez nią formalizacji jest uzasadnienie tezy mówiącej, że ontologiczne spory rozstrzygają się dzięki trywialnemu wnioskowaniu z niekontrowersyjnych przesłanek. Prawdziwość

„łatwego wnioskowania” o istnieniu *gwarantuje* – jak oświadcza Thomasson (2015, s. 130, por. s. 152) – spełnienie warunków zastosowania odnośnych terminów. To reguły zastosowania terminów powinny więc zapewnić rozróżnienie między przedmiotami fikcyjnymi i rzeczywistymi (Thomasson 2015, s. 224 i n.). Jest to jednak uzasadnienie pozorne, gdyż oświadczenie to nie mówi nic więcej niż to, że istnienie można przypisać tylko czemuś, co zostało uznane za istniejące, a z poprawnego zastosowania terminu można wnioskować o istnieniu wówczas, gdy przyjmuje się regułę, która na to pozwala. Dlatego można sądzić, że formuła Thomasson jest *wyrazem*, a nie *uzasadnieniem* przekonania, że słowem „istnieć” należy posługiwać się w sposób w niej określony, tzn. akceptując regułę, według której z poprawnego użycia terminu wynika stwierdzenie jego istnienia. Nie mamy tu do czynienia ze sprawozdaniem z faktycznego użycia języka, ale z gramatycznym postulatem. Oznacza to jednak, że większość wywodu Thomasson jest w gruncie rzeczy konstrukcją, która nadbudowuje się na podstawie ruchu o charakterze definicyjnym, a dotyczącym warunków zastosowania terminów. Podobnie

zresztą jak w przypadku poglądów Quine'a i Carnapa na istnienie, w których odpowiednio „istnieć" znaczyło „być przedmiotem kwantyfikacji", względnie „być elementem systemu".

Kwantyfikacja jako przesłanka łatwej ontologii. Wstępem do tej gramatycznej manipulacji jest przyjęcie redefinicji pojęcia istnienia w postaci zaproponowanej przez Quine'a. Nie kłóci się to z deklarowanym przez Thomasson wzorowaniem łatwej ontologii na stanowisku Carnapa, jak bowiem słusznie zauważa autorka *Ontology Made Easy*, również Carnap akceptował tak określone pojęcie istnienia (zob. Thomasson 2015, s. 54 i n.). Ubocznym wynikiem tego rodzaju pomysłów jest jednak spotęgowanie zjadliwości problemu. Jest tak dlatego, że określenie pojęcia istnienia w kategoriach kwantyfikacji nie likwiduje, lecz przesuwa problem wieloznaczności pojęcia istnienia na poziom znaczenia kwantyfikatora, uzależniając prawdziwość posługujących się nim stwierdzeń od jego interpretacji[12]. Podobnie jak formuła Thomasson przesuwa problem na poziom warunków zastosowania wchodzących w grę terminów, uzależniając prawdziwość używających je zdań od rozumienia tych

warunków. Dla dyskryminującej mocy pojęcia istnienia nie jest jednak ważne, czy dyskusja dotyczy wprost zróżnicowania jego znaczenia, zmienności znaczenia kwantyfikatora, czy też niejasności warunków zastosowania rozmaitych terminów. I tak istnienia nie daje się odróżnić od nieistnienia, a sformalizowany punkt widzenia logiki może jedynie dodatkowo utrudnić dostrzeżenie problemu.

Konwencjonalizm i analityczność. Istnieją podstawy by przypuszczać, że obraz posługiwania się językiem, jaki za Carnapem rysuje Thomasson, dotyczy przede wszystkim języków sztucznych, ewentualnie neologizmów wprowadzanych do języka naturalnego (zob. np. Thomasson 2015, s. 97 i n., a także s. 135 i n.). „Łatwe wnioskowanie" uznaje się dlatego, że jego przesłanką są reguły określające znaczenie terminów *wprowadzanych* do języka, w tym warunki ich zastosowania; ich spełnienie wystarcza, by uznać odpowiednik terminu za istniejący (zob. też Thomasson 2015, s. 145 i n.). Jest to jednak równie błędny – chociaż przeciwstawny w kierunku uogólnienia – obraz posługiwania się językiem, jak sprawozdanie św. Augustyna, które otwiera *Dociekania filozoficzne*. Przede wszystkim dlatego, że opiera się na

skrajnym konwencjonalizmie, programowo traktującym kwestie znaczenia jako wewnątrzjęzykowe. Źródłem znaczenia jest więc przyjęcie całkowicie arbitralnych reguł, na które jakkolwiek rozumiana rzeczywistość i doświadczenie nie mają żadnego wpływu. W konsekwencji język staje się przede wszystkim *rachunkiem*, tj. siecią *analitycznych* zależności, których prawdziwość ma charakter koherencyjny i spycha na dalszy plan instrumentalną, w tym opisową funkcję języka.

Dyskutując te sprawy, należy zatem uwzględnić, że Thomasson – za Carnapem – rozumie ideę sprowadzenia problemu istnienia do kwantyfikacji znacznie bardziej radykalnie niż Quine, nie zgadzając się nawet na jego *dictum*, że powinniśmy akceptować istnienie wszystkich i tylko tych rzeczy, po których musimy kwantyfikować (tj. dla których musimy wprowadzać zmienne kwantyfikacji), by „nasze najlepsze teorie naukowe" były prawdziwe (Thomasson 2015, s. 130). Pomijając już kwestię, że w grę wchodzą nie tylko teorie naukowe, lecz także inne rodzaje wypowiedzi, okazuje się bowiem, że według „łatwej ontologii" jest w zasadzie obojętne, po czym kwantyfikujemy, ponieważ każde stwierdzenie podstawione pod

formułę „łatwego wnioskowania” prowadzi do konkluzji, w której dany termin zostaje użyty jako termin mający odniesienie (Thomasson 2015, s. 131). Jeśli jednak Thomasson odrzuca nawet takie argumenty ontologiczne, które pokazują, jak można uniknąć kwantyfikowania po przedmiotach spornego rodzaju (np. przez parafrazę), to tym samym likwiduje ostatni bastion ontologicznej niearbitralności. Odrzuca bowiem jeden z najważniejszych argumentów, jakie można mieć w tych sprawach, mianowicie brzytwę Ockhama, której wersją był przecież postulat Quine’a.

4. Horwich i Wittgenstein

Krytyczne uwagi na temat „łatwej ontologii” możemy podsumować wnioskiem mówiącym, że źródłem gramatycznego charakteru koncepcji Thomasson jest konwencjonalizm dziedziczony po Carnapie, a wyrażający się w *substancjalnej* koncepcji analityczności. Dla oceny tego rodzaju poglądów decydujące znaczenie mają filozoficzne doświadczenia Wittgensteina, który wprawdzie w pewnym okresie również ulegał złudzeniu, że język jest rodzajem rachunku

kierowanym przez ścisłe, chociaż arbitralne reguły, ale z czasem zaczął uważać to przekonanie za filozoficzny błąd wynikający z koncentracji uwagi na jednym z licznych rodzajów gier językowych. Nie należy tylko kierować się w rozumieniu tych doświadczeń sugestiami uznanego deflacjonisty Paula Horwicha, który w ostatnich latach narzucił sporej części filozoficznej publiczności z gruntu jednostronny obraz dokonań autora *Dociekań filozoficznych* jako patrona własnych poglądów (zob. Horwich 2012). Jest to obraz mylący przede wszystkim dlatego, że interpretacja Horwicha zaciera to, co można uważać w poglądach Wittgensteina za filozoficznie najistotniejsze: rywalizację antymetafizycznej doktryny z duchem autorefleksyjnego dociekania[13]. Nie chodzi tylko o to, że Wittgenstein przepuszczony przez systematyzującą maszynę Horwicha upodobnił się do Carnapa. Rzecz w tym, że programowe pominięcie ewolucji poglądów Wittgensteina co najmniej utrudnia dostrzeżenie istotnych elementów filozoficznego postępu, jaki się w nich dokonuje, w tym doświadczeń prowadzących do wypracowania argumentów przeciw konwencjonalizmowi, kwietyzmowi, teoretycznej *metafilozofii* i doktrynalnej

antymetafizyce, a w końcu przeciw rewizyjno-konstrukcyjnej postawie w filozofii, którą można uważać za główną przyczynę jej niepowodzeń i ekstrawagancji.

Nie jest rzeczą przypadku, że w kilku istotnych punktach interpretacyjne zarzuty, jakie można postawić Horwichowi, pokrywają się z rzeczowymi zarzutami, jakie można postawić Thomasson. Są to bowiem zarazem te punkty przedsięwzięcia realizowanego w *Dociekaniach filozoficznych*, które nie znalazły zrozumienia u większości analityków. Dlatego naszą konfrontację deflacjonizmu w stylu Carnapa z deflacjonizmem w stylu Wittgensteina możemy przeprowadzić w formie syntetycznych uwag, których cele będą trojakie. Chodzi w nich, po pierwsze, o zrozumienie źródeł przekonań prowadzących na manowce „łatwej ontologii", po drugie o pokazanie, dlaczego interpretację Horwicha należy jednak odrzucić, a wreszcie o uwydatnienie tych cech podejścia Wittgensteina, które czynią z niego bardziej wiarygodną konkurencję dla deflacjonizmu w stylu Carnapa. Trzeba tylko zastrzec, że ponieważ systematyczna krytyka interpretacji Horwicha odwiodłaby nas zbyt daleko od tematu deflacji, zajmiemy się tylko tymi z jej elementów,

które mają bezpośrednie znaczenie dla naszego zestawienia. Ale również poglądy Wittgensteina raczej punktujemy niż referujemy, odsyłając po więcej szczegółów dotyczących ich krytycznych celów i dokonań do łatwo dostępnych opracowań Hackera, Monka i Glocka. Zapewne również tam znajdziemy rozmaite uproszczenia, wobec których jednak interpretacja Horwicha – podobnie jak rozpowszechniana od jakiegoś czasu *opowieść* o *Nowym Wittgensteinie* – stanowi istotny regres[14].

(a) Granice konwencjonalizmu

Zasadniczą wadą interpretacji Horwicha jest programowe pominięcie ewolucji poglądów Wittgensteina przez sprowadzenie ich do pierwszej części *Dociekań filozoficznych* (zob. Horwich 2012, s. viii). Jest to zbyt daleko idące uproszczenie, ponieważ ewolucja poglądów Wittgensteina, również „późnego", pokazuje m.in., jak dosłownie należy brać pod uwagę jego *dictum* przedstawiające filozofię jako pracę nad własnym ujęciem, a jej wynik jako niesystematyczny „zbiór szkiców plenerowych" (zob. Wittgenstein 2000, s. 275, oraz Wittgenstein 1972, s. 3). Wbrew założeniu Horwicha ani poglądów Wittgensteina nie da się bowiem

sprowadzić do pierwszej części *Dociekań*, ani jej tekst nie jest wyrazem jakiejś spójnej doktryny. Dotyczy to również oceny konwencjonalizmu zakładanego przez Carnapa i Thomasson, jako że jego ważne elementy – arbitralność reguł oraz dychotomiczne ujęcie zdań analitycznych i syntetycznych – były przedmiotem intensywnych dociekań i zmiennych rozstrzygnięć Wittgensteina.

Przyglądając się ewolucji poglądów Wittgensteina, można bowiem stwierdzić, że – schematycznie rzecz ujmując – doktrynalny, antymetafizyczny rozdział konieczności i doświadczenia zakładany w *Traktacie* i przekształcony w późniejszym okresie w opozycję zdań gramatycznych i empirycznych z czasem uległ złagodzeniu, a w końcu został podważony. Dobitnym świadectwem tej zmiany jest znany fragment uwag *O pewności*, pochodzących z końcowego okresu działalności filozoficznej Wittgensteina, w którym dopuszcza się możliwość przekształcania zdań empirycznych w reguły gramatyki, co zresztą dość skutecznie podważa doktrynalną antymetafizykę odwołującą się do figury rzutowania językowych konwencji na rzeczywistość[15]. Ale już wcześniej Wittgenstein

dostrzegł, że relacji między gramatyką a doświadczeniem nie da się zmieścić w prostej opozycji. A to dlatego, że łatwo obserwowalny fakt chwiejności między kryteriami i symptomami (zob. Wittgenstein 1972, § 354) pokazuje, że rozróżnienie zdań gramatycznych i empirycznych nie jest na ogół różnicą substancjalną wywodzącą się z treści bądź formy zdań, ale różnicą funkcjonalną, pochodną wobec sposobu ich użycia.

Chociaż Wittgenstein był zainteresowany głównie wykorzystaniem tego przeciwstawienia do celów deflacyjnej krytyki filozoficznej tradycji, a także własnego *Traktatu*, pośrednio wskazał również drogę krytyki konwencjonalizmu, również w tej postaci, którą wcześniej akceptował. Najważniejszy argument w tej kwestii można sformułować w nawiązaniu do oczywistej różnicy, jaka zachodzi między rodzajami nauk. Można bowiem stwierdzić, że chociaż konwencjonalistyczny model języka jako zbioru arbitralnych reguł umożliwiających wypowiedzi empiryczne da się być może wykorzystać w analizie sformalizowanych nauk o zależnościach typu fizyki, to nie wyjaśni się w ten sposób rozwoju *empirycznej* wiedzy pojęciowej, z jaką spotykamy się na przykład

w botanice lub zoologii, względnie w symptomatyce chorób. W dziedzinach tych mamy bowiem do czynienia z mechanizmem *włączania* ustaleń empirycznych do definicji przedmiotów zainteresowania, a zatem przenikaniem się sfery doświadczenia i konwencji językowych.

Chociaż Wittgensteinowskie przeciwstawienie zdań empirycznych i gramatycznych nie jest dokładnie tym samym co tradycyjna opozycja zdań analitycznych i syntetycznych (tradycyjna koncepcja zdań analitycznych zbyt silnie wiąże się bowiem z mitologią znaczenia jako pewnego rodzaju bytu lub przedmiotu), dostrzeżenie tego faktu powinno skłaniać do podważenia *uniwersalnego* zastosowania tej dychotomii, a pośrednio także konwencjonalizmu oraz opozycji wewnętrznego i zewnętrznego punktu widzenia. Jeśli bowiem mówimy o grach językowych wspomnianego typu poznawczego, to okazuje się, że chociaż ich reguły zawsze pozostają w pewnym stopniu autonomiczne (w końcu, jak stwierdza Wittgenstein – 1972, § 130 – doświadczenie nie mówi nam, by coś z niego wyprowadzać), to granicę ich arbitralności wyznaczają ustalenia empiryczne. Przynajmniej w tego rodzaju przypadkach proste

przeciwstawienie arbitralnych reguł i ich zastosowań należy więc zastąpić obrazem ich wzajemnego oddziaływania. Nie od rzeczy będzie zresztą przypomnieć, że to właśnie pojęciowe dociekania Wittgensteina w zakresie „filozofii psychologii", a konkretniej w sprawie czasowników odnoszących się do doznań doprowadziły do napotkania na granice konwencjonalizmu. Tak bowiem należy rozumieć odkrycie różnicy między używaniem tych czasowników w pierwszej i trzeciej osobie, która nie jest wszak sprawą przyjęcia dowolnych reguł, ale wynika wprost ze sposobu bycia doznań (zob. Soin 2001, s. 132–136). Odkrycie tej asymetrii prowadzi do idei *gramatyki głębokiej*, jawnie sprzecznej z wątkiem arbitralności konwencjonalnych reguł. Nic też dziwnego, że już w *Dociekaniach* Wittgenstein nie przeciwstawia tak ostro analizy gramatycznej rozważaniom rzeczowym. Jedno jest z drugim ściśle związane, chociażby chodziło głównie o cele negatywne (zob. np. Wittgenstein 1972, § 370).

Jeśli weźmie się pod uwagę te okoliczności, zamiast je programowo pomijać, to nie powinno dziwić, że chociaż w początkach lat trzydziestych Wittgenstein, podobnie jak Carnap, z dużym

przekonaniem podkreślał arbitralność reguł („wszystko może być obrazem wszystkiego”, jak czytamy w *Philosophische Grammatik*), to z czasem zaczął akcentować raczej uzależnienie gramatyki od celu posługiwania się językiem (zob. np. Wittgenstein 1972, § 497). A ponieważ niekiedy posługujemy się językiem w celach opisowych, więc dowolną regułę niekiedy należy rozumieć jako korelat przyrodniczej konieczności (zob. Wittgenstein 1972, § 372). Ani tego rodzaju korelacji, ani idei gramatyki głębokiej, ani rozwoju empirycznej wiedzy pojęciowej nie da się jednak wyjaśnić w konwencjonalistycznym modelu stosunku między językiem i światem. Dlatego właściwe, tj. nieulegające wymienionym pokusom konstrukcyjnym podejście do kwestii istnienia wymaga wyjścia poza ten paradygmat. Dopiero wówczas okazuje się, że nawet jeśli opozycję sensownych pytań wewnętrznych i bezsensownych pytań zewnętrznych można dopasować do myślenia typu logiczno-matematycznego, to schemat ten zawodzi w przypadku innych rodzajów nauk. Co z kolei można uważać za dobitne świadectwo decydującego wpływu struktury rzeczywistości na formy naszej wiedzy. Różnica bierze się

wszak stąd, że ani logik, ani matematyk nie ma do czynienia z rodzajami naturalnymi.

(b) Teoria i metateoria

Jednym z podstawowych założeń interpretacji Horwicha jest przekonanie, że podstawą stanowiska Wittgensteina w szczegółowych sprawach dotyczących języka, umysłu itp. jest jego deflacyjny, *metafilozoficzny* punkt widzenia, wyrażający się w antyteoretycznej koncepcji filozofii (zob. Horwich 2012, s. vii). Rekonstrukcja tego metafilozoficznego stanowiska w postaci schematu postępowania z problemami filozoficznymi zajmuje centralne miejsce w książce Horwicha, sugerując – wprawdzie z pewnymi zastrzeżeniami (zob. Horwich 2012, 61 i n.) – że każdy problem filozoficzny ma w zasadzie jedną postać *paradoksu* i jeden sposób terapeutycznego rozwiązania. Jest to jednak daleko posunięta nadinterpretacja, wynikająca z potraktowania Wittgensteina jako *teoretyka* problemów filozoficznych. Chociaż elementy wskazywane przez Horwicha z pewnością odgrywają ważną rolę w dociekaniach Wittgensteina, to sprowadzenie ich do jednego wzoru może prowadzić tylko do nieporozumień. Chociażby takich, jakie wynikają

z posługiwania się modelem arbitralnych reguł oraz ich empirycznych zastosowań jako uniwersalnym modelem relacji między językiem i rzeczywistością.

Wątpliwe jest już samo wysunięcie na pierwszy plan idei *metafilozofii*, wobec której również w pierwszej części *Dociekań* Wittgenstein wyraźnie się dystansował. Jak bowiem zauważył, z filozofią jest tak jak z ortografią, która przecież ma też do czynienia ze słowem „ortografia", a nie staje się przez to ortografią drugiego rzędu (Wittgenstein 1972, § 121). Chociaż Horwich odnotowuje tę wypowiedź Wittgensteina, nie wyciąga z niej żadnych wniosków. Przeciwnie, twierdzi, że doktrynę Wittgensteina i jego filozoficzną działalność *uzasadniają* przekonania metafilozoficzne, w szczególności aprioryczne wnioskowanie z metodologicznej natury tradycyjnej teorii filozoficznej (zob. Horwich 2012, s. 68). Tak jakby można było tylko najpierw ustalić reguły metafilozofii, a następnie konsekwentnie je stosować.

Tymczasem, chociaż prawdą jest, że figura walki z przesadną generalizacją zajmuje ważne miejsce w dociekaniach Wittgensteina, to trzeba pamiętać o tym, że rozważań tych nie prowadzi

się na jakimś wyższym poziomie niż *zwykłe*, przedmiotowe filozofowanie. Przesadę trzeba wykazać, a nie z góry założyć. Najkrótsza odpowiedź na pytanie, dlaczego tak jest, może odwołać się do prostej obserwacji, zgodnie z którą metafilozofia, tak jak inne rodzaje metateorii, nie dysponuje żadnym uprzywilejowanym sposobem rozstrzygania sporów filozoficznych, ponieważ wiąże się z mniej lub bardziej otwarcie wyrażonymi rozstrzygnięciami przedmiotowymi. Co najwyżej projekt metafilozofii ułatwia sobie zadanie, zakładając, że jakiś punkt widzenia jest poznawczo uprzywilejowany. Na przykład w filozofii analitycznej zwykle milcząco przyjmuje się, że taką metateoretyczną płaszczyznę wyznacza formalizacja logiczna, pomijając to, że kwestia znaczenia logiki, a zwłaszcza logistyki dla filozofii jest istotnym problemem filozoficznym, który w żadnym razie nie rozwiązuje się w jakiś oczywisty sposób. Znaczy to jednak tylko, że idea oddzielenia filozofii jako teorii przedmiotowej od metafilozofii (jako teorii tej teorii) opiera się na wyrugowaniu autorefleksji. Jest to zabieg typowy dla nauk szczegółowych i formalnych, ale filozofia nieproblematyzująca samej siebie

prędzej czy później staje przed zarzutem braku wnikliwości.

Widzieliśmy to zarówno u Quine'a, jak i u Carnapa, którzy nie wahali się przedefiniowywać podstawowego pojęcia istnienia tak, by je dopasować do punktu widzenia logiki. Ale nie inaczej jest z formalizacją pojęcia istnienia przedstawioną przez Thomasson, a także deflacyjną teorią prawdy Horwicha, która jest jej epistemologicznym odpowiednikiem. Na zarzut Sidera mówiący, że „łatwa ontologia" opiera się w istocie na metafizycznej tezie odmawiającej rzeczywistości ustrukturowania, Thomasson (2015, s. 306 i n.) odpowiada więc, że nie chce przeczyć istnieniu takiej struktury, ale podważyć sens dyskusji na jej temat. Jest to jednak tylko niepotwierdzająca się deklaracja, skoro ten rodzaj postmodernistycznego realizmu, jaki jest wynikiem rozważań Thomasson, ignoruje podstawowe intuicje różnicujące sposób istnienia na przykład przedmiotów fizycznych i liczb, nie mówiąc już o krasnoludkach. Być może więc Thomasson nie chciała przeczyć istnieniu struktury rzeczywistości, jednak formalizując pojęcie istnienia, odmówiła tej strukturze jakiegokolwiek wpływu na rzekomo arbitralne

reguły. Dlatego właśnie – wbrew zastrzeżeniom Thomasson – można twierdzić, że jej główne założenie dotyczy rozstrzygnięć przedmiotowych i polega na bezrefleksyjnej akceptacji konwencjonalizmu nakazującego sprowadzać problemy „twardej ontologii" do czysto analitycznych rozstrzygnięć wewnątrzjęzykowych.

Rzekoma metateoria okazuje się zatem ukrytą teorią, w dodatku nader wątpliwą. Podobnie jest zresztą z deflacyjną koncepcją prawdy Horwicha. Gdyby wszystko, co można powiedzieć o prawdzie, sprowadzało się do formuły typu „jest prawdą, że psy szczekają = psy szczekają" (zob. Horwich 2010, s. v), to znaczyłoby to, że filozofia faktycznie nie ma nic istotnego do powiedzenia na ten temat. Ale formuły tego rodzaju nie są odkryciem istoty prawdy, lecz wariacjami na temat reguł użycia słowa „prawda". Poruszają się w obszarze gramatyki tego słowa, w dodatku niezbyt zręcznie, jeśli programowo lekceważą zróżnicowanie poszczególnych rodzajów jego zastosowania. Horwich przypisuje Wittgensteinowi w tej sprawie deflacjonizm w postaci konstrukcyjnego formalizmu (zob. Horwich 2012, s. 59). Tyle że bliższe przyjrzenie się ewolucji jego uwag

o prawdzie, a w szczególności roli, jaką pełniła w nich formuła ekwiwalencji „*p* jest prawdą = *p*”, pokazuje, że również w tej sprawie uproszczenie idzie za daleko. Chociaż w okresie „przejściowym” wspomnianą formułę Wittgenstein traktował jako wyraz deflacyjnego stanowiska w kwestii prawdy, później wykorzystywał ją również w gramatycznej krytyce tego stanowiska[16].

(c) Język potoczny i jego rewizja

Istnieją zatem dobre powody, by sądzić, że rozróżnienia między metafizyką i metametafizyką, między ontologią i metaontologią, teorią i metateorią opierają się co najwyżej na różnicy tematu, a nie poziomu. Rozróżnienia te mogą być mylące, gdy bezpodstawnie sugerują nadrzędność rozstrzygnięć metateoretycznych nad ustaleniami przedmiotowymi. Co więcej jednak, idea formalnej metateorii jest analitycznym wariantem dość gruntownie wyeksploatowanego przekonania, że filozofia może dowolnie wykraczać poza język naturalny i potoczne pojęcie o świecie. W każdym z rozważanych przypadków formalizacja nie jest bowiem sprawozdaniem ze zwykłego użycia słów, lecz

wiąże się z jego rewizją, a zatem ruchem o charakterze gramatycznym. Takim ruchem była zarówno idea sprowadzenia znaczenia „istnieć” do kwantyfikacji (Quine), jak i przyjęcie „naukowego” pojęcia istnienia przez Carnapa. Również formalizacja „istnieje” (Thomasson), a także deflacyjna koncepcja prawdy (Horwich) rewidują pojęcia, do których się odnoszą. Chociażby przez to, że pozorują jedność, tam gdzie mamy do czynienia z ważną wieloznacznością.

Jak wiadomo, sprzeciw wobec tego typu filozoficznych praktyk był jednym z głównych motywów *metafilozofii* Wittgensteina, który w związku z tym pisał o sprowadzaniu słów z zastosowań metafizycznych do codziennego użytku (Wittgenstein 1972, § 116). Argument, jaki można tu uznać za decydujący, nie musi wcale odwoływać się do domniemanych zalet języka naturalnego. Wystarczy przeprowadzić rachunek strat i korzyści wiążących się z formalizacją takich pojęć jak istnienie, wiedza, poznanie, prawda itp. A nie potrzeba szczególnej wnikliwości, żeby dostrzec, że w omawianych przypadkach formalizacja nie przynosi nic dobrego. Przeciwnie, jeśli pozbawia odnośne pojęcia dyskryminacyjnej mocy, to tym samym

pozbawia je użyteczności. Sformalizowane pojęcie istnienia nieodróżniające sposobu istnienia słonia, stołu, wyniku dodawania, a być może także krasnoludka, nie jest do niczego przydatne, a co więcej, jest bardziej mylące niż niezbyt jasne pojęcie stanowiące punkt wyjścia dla formalizacji. Podobnie zresztą jak sformalizowane pojęcie prawdy, które ukrywa jej zróżnicowanie, zamiast je podkreślać. W istocie, jeśli uznać, że istnieją racjonalne powody do reformy języka w tych sprawach, to zamiast pozorować jedność, należałoby zróżnicować pojęcia prawdy i istnienia, na przykład *explicite* wprowadzając nowy termin na określenie sposobu istnienia liczb, tak by je odróżnić od czasoprzestrzennego sposobu istnienia rzeczy fizycznych. Ewentualnie wprowadzając nowy termin na określenie matematycznej prawdy w sensie koherencyjnym dla kontrastu z sensem klasycznym. Reforma nie jest z góry wykluczona, tyle że musi mieć istotne uzasadnienie[17].

Dochodzimy w ten sposób do punktu, który można uważać za kwestię decydującą o ocenie interesujących nas postaci deflacjonizmu. Mianowicie do zasady przeciwstawienia wyróżnionych typów deflacji, różniących się

przede wszystkim przekonaniami o stosunku filozofii do języka potocznego i naturalnego nastawienia, a zwłaszcza stosunkiem do postawy rewizyjno-konstrukcyjnej w filozofii. Gramatyczna nadaktywność deflacjonizmu w stylu Carnapa i Thomasson nie była wszak przypadkiem, ale wynikiem apriorycznego przeświadczenia o jej słuszności. „Łatwa ontologia" jest w gruncie rzeczy niezbyt udanym ćwiczeniem z zakresu filozoficznej rewizji. Za główne świadectwo na rzecz deflacjonizmu w stylu Wittgensteina można natomiast uważać to, że negatywną ocenę tej postawy formułuje nie na podstawie uprzedzeń, ale rozważenia jej efektów, tzn. poniekąd na podstawie doświadczenia. Być może w naukach szczegółowych konstrukcyjna rewizja jest czynnikiem rozwoju wiedzy, ale – jak się okazuje – w filozofii prowadzi do zaniku autorefleksji i odebrania filozofii jej istotnych zadań. Jest tak dlatego, że wraz z akceptacją sformalizowanego pojęcia istnienia rewizyjny deflacjonizm sam sobie odbiera podstawę do krytyki roszczeń nauki (zob. Glock 2003, s. 69). Na przykład ontologicznego sensu matematyki i logiki, na których osiągnięciach chce się wzorować, nie zauważając, że zadaniem filozofii nie jest

rozwijanie tych nauk, lecz namysł nad znaczeniem ich osiągnięć.

Podsumowanie

Deflacjonizm w stylu Wittgensteina jest więc co najmniej o tyle lepszy od deflacjonizmu w stylu Carnapa, o ile zachowuje więcej krytycznych możliwości. Zauważmy, że z punktu widzenia tak rozumianego deflacjonizmu krytyce podlega każdy rodzaj teorii filozoficznej i naukowej, w tym zwłaszcza rozmaite filozoficzne interpretacje nauk szczegółowych i formalnych. Zarówno uogólniona metafizyka Arystotelesa, jak i uogólniona antymetafizyka Carnapa, zarówno nader wątpliwa logika Dunsa Szkota, w której ze sprzeczności wynika dowolna prawda, jak i postmodernistyczna metafizyka społecznej konstrukcji rzeczywistości, w której za rzeczywiste uznaje się to, co jest uznawane za rzeczywiste. Wynika to z należytego uwzględnienia *wtórności* konstrukcji filozoficznych i naukowych wobec języka potocznego i naturalnego nastawienia, które wyraża się w przekonaniu, że należy je oceniać według ich osiągnięć i zaniechań w tej właśnie

relacji, to jest rozważenia stosunku tego, co z języka naturalnego rugują, do tego, co w zamian uzyskują.

Innymi słowy, o ile deflacjonizm konstrukcyjny przeciwstawia teorii co najwyżej inną teorię, o tyle deflacjonizm rekonstrukcyjny stosuje się do samego przedsięwzięcia teoretyzowania, zarówno filozoficznego, jak naukowego. Zamiast z góry zakładać, że uogólnienie, formalizacja bądź w ogóle postępowanie metodyczne jest z gruntu wyższym stopniem wiedzy, poddaje je krytycznej ocenie[18]. A z tego punktu widzenia już samo określenie „deflacyjna teoria x" ma taki sens jak przedmiot określony jako „żelazny kamień". Deflacja rozumiana substancjalnie staje się przedsięwzięciem wewnętrznie sprzecznym, ale znaczy to również, że dobrze pojęty deflacjonizm musi być przedsięwzięciem kontekstualnym. To znaczy: zamiast wysuwać tezy i hipotezy upraszczające przedmiot dociekań, ma minimalizować własne zobowiązania przedmiotowe, zadowalając się oceną teorii z punktu widzenia „zwykłego użycia słów".

Wynikałoby z tego, że z *teoretycznego* deflacjonizmu w stylu Carnapa należy spuścić sporo powietrza. Dotyczy to również, a raczej

zwłaszcza jego antymetafizycznej opozycji wewnętrznych i zewnętrznych pytań o istnienie. Jednym z jej głównych uchybień jest bowiem uporczywe traktowanie pojęcia istnienia tak, jakby nie miało ono już znaczenia przedteoretycznego i podlegało dowolnej definicji, nadającej mu dopiero sens. Tymczasem wraz z uwzględnieniem przedteoretycznej praktyki językowej nikną powody, dla których pytania zewnętrzne miały z konieczności być bezsensowne. Zewnętrzne pytania o istnienie nie posługują się bowiem teoretycznym, lecz potocznym pojęciem istnienia, któremu zapewne daleko do precyzji, ale które ma jedną podstawową zaletę w stosunku do wtórnych definicji, mianowicie bezpośredni związek z doświadczeniem i złożonością jego przedmiotu. Odnosi się to również do tej wersji przeciwstawienia pytań wewnętrznych i zewnętrznych, która odwołuje się do rozróżnienia między *mention* i *use*. Pomija się tu bowiem przypadki, w których rzekomo jedynie *wymieniane* terminy mają znaczenie dzięki temu, że są używane w języku naturalnym.

Odrzucenie antymetafizycznej tezy o bezsensowności pytań zewnętrznych nie znaczy wszakże, że deflacji nie podlega również

tradycja metafizyczna. Przeciwnie, każdy z jej zasadniczych wątków – założenie o jedności istnienia, problemy podstawy, istoty, negacji itp. – może stać się przedmiotem pouczającej analizy, która zazwyczaj dochodzi do wniosku o błędnym ukierunkowaniu tego rodzaju rozważań. Tyle że współczesna filozofia – chyba jednak również i u nas – w zasadzie przerobiła tę lekcję, doprowadzając dociekania filozoficzne do takiego stanu, że spora część filozofów – wzorem Carnapa – uważa odwołanie się do jakichkolwiek ustaleń typu ontologicznego, a właściwie jakichkolwiek stwierdzeń dotyczących rzeczywistości za poważne uchybienie metodologiczne. Nie mówiąc już o tych rodzajach filozofii, które sprowadzają rzeczywistość do pola ekspresji i interesują się głównie skutecznością wywierania wpływu na innych. Usprawiedliwia to naszą koncentrację na wadach jednej z wyróżnionych postaci deflacjonizmu. Rzecz w tym, że wraz ze stopniowym zanikiem filozoficznego poczucia dorzeczności zapotrzebowanie się zmieniło i pilnej deflacji domagają się obecnie raczej koncepcje deflacyjne niż metafizyczna tradycja. Ale terapeutycznym zabiegom podlegają na równi oba rodzaje

filozoficznej teorii już dlatego, że są teoretyczne[19].

Bibliografia

Ayer A.J. (1997), *Filozofia w XX wieku*, tłum. T. Baszniak, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Carnap R. (1932/1991), *Przezwyciężenie metafizyki przez logiczną analizę języka*, tłum. B. Stanosz, w: B. Stanosz (red.), *Empiryzm współczesny*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

Carnap R. (1932/1995), *Logiczna składnia języka*, tłum. B. Stanosz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Carnap R. (1950/2005), *Empiryzm, semantyka i ontologia*, tłum. A. Koterski, w: idem, *Empiryzm. Semantyka. Ontologia*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.

Chalmers D., Manley D., Wasserman R. (red.) (2009), *Metametaphysics. New Essays on the Foundations of Ontology*, Oxford: Clarendon Press.

Glock H.-J. (2003), *Quine and Davidson on Language, Thought and Reality*, Cambridge: Cambridge University Press.

Hirsch E. (2011), *Quantifier Variance and Realism. Essays in Metaontology*, Oxford: Oxford University Press.

Horwich P. (2010), *Truth – Meaning – Reality*, Oxford: Clarendon Press.

Horwich P. (2012), *Wittgenstein's Metaphilosophy*, Oxford: Oxford University Press.

Husserl E. (1987), *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna*, tłum. S. Walczewska, Kraków: Papieska Akademia Teologiczna.

Kienzler W. (2012), *Carnap's Conception of Philosophy*, w: P. Wagner (red.), *Carnap's Ideal of Explication and Naturalism*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Price H. (2009), *Metaphysics after Carnap. The Ghost Who Walks*?, w: D. Chalmers, D. Manley, R. Wasserman (red.), *Metametaphysics. New Essays on the Foundations of Ontology*, Oxford: Clarendon Press.

Putnam H. (1998), *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, tłum. A. Grobler, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Putnam H. (2004), *Ethics Without Ontology*, Cambridge: Harvard University Press.

Quine W.V.O. (1948/1969), *O tym, co istnieje*, w: idem, *Z punktu widzenia logiki*, tłum. B. Stanosz, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Quine W.V.O. (1951/1991), *O poglądach Carnapa na ontologię*, tłum. B. Stanosz, w: B. Stanosz (red.), *Empiryzm współczesny*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

Quine W.V.O. (2002), *Filozofia logiki*, tłum. B. Stanosz, Warszawa: Fundacja Aletheia.

Ryle G. (1951), *The Concept of Mind*, London: Hutchinson's University Library.

Sider T., Hawthorne J., Zimmerman D.W. (red.) (2008), *Contemporary Debates in Metaphysics*, Maiden: Blackwell.

Sider T. (2011), *Writing the Book of the World*, Oxford: Clarendon Press.

Soames S. (2009), *Ontology, Analyticity, and Meaning. The Quine–Carnap Dispute*, w: D. Chalmers, D. Manley, R. Wasserman (red.), *Metametaphysics. New Essays on the Foundations of Ontology*, Oxford: Clarendon Press.

Soin M. (2001), *Gramatyka i metafizyka. Problem Wittgensteina*, Wrocław: Wydawnictwo FUNNA.

Soin M. (2008), *W kwestii prawdy. Wittgenstein i filozofia analityczna*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.

Soin M. (2015), *Nowy Wittgenstein i jego zwolennicy*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej" 60.

Szubka T. (2012), *Analityczna deflacja ontologii*, „Przegląd Filozoficzny" 3.

Thomasson A.L. (2009), *Answerable and Unanswerable Questions*, w: D. Chalmers, D. Manley, R. Wasserman (red.), *Metametaphysics. New Essays on the Foundations of Ontology*, Oxford: Clarendon Press.

Thomasson A.L. (2015), *Ontology Made Easy*, Oxford: Oxford University Press.

Van Inwagen P. (2009), *Being, Existence, and Ontological Commitment*, w: D. Chalmers, D. Manley, R. Wasserman (red.), *Metametaphysics. New Essays on the Foundations of Ontology*, Oxford: Clarendon Press.

Van Inwagen P. (2014), *Existence. Essays in Ontology*, Cambridge: Cambridge University Press.

Wittgenstein L. (1921/1970), *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Wittgenstein L. (1972), *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Wittgenstein L. (2000), *Wiener Ausgabe Band 11. „The Big Typescript*", Wien: Springer-Verlag.

Wittgenstein L. (2001), *O pewności*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa: Wydawnictwo KR.

Przypisy

[1] Z miejsca modyfikujemy więc popularne określenie Sidera, który mówi o „jedynie werbalnym lub konceptualnym" charakterze kwestii *Q* według deflacjonisty (zob. Sider 2011, s. 67). Nie ma bowiem

powodu, by odróżniać kwestie werbalne i konceptualne, a także dychotomicznie przeciwstawiać spory werbalne sporom rzeczowym. Na temat terminu „deflacjonizm” i terminów pokrewnych zob. też Szubka (2012).

[2] Reprezentatywny przegląd stanowisk w tych dyskusjach zawierają zbiory pod redakcją Sidera, Hawthorne’a i Zimmermana (2008) oraz Chalmersa, Manleya i Wassermana (2009). Zob też m.in. Sider (2011); Hirsch (2011); Van Inwagen (2014); i Thomasson (2015). Dyskusje te nie posługują się konsekwentnym rozróżnieniem między ontologią i metafizyką, co naśladujemy. Na ogół ontologia jest tą częścią metafizyki, która koncentruje się na pytaniu „co istnieje?” (zob. np. Quine 1948/1969, s. 21).

[3] Jest to jednak sprawa ważna, gdyż Carnap często posługiwał się również tymi z rozstrzygnięć *Traktatu*, które uzasadnienie (a przynajmniej jego pozór) miały tylko w jego kontekście. Dotyczy to m.in. odmówienia sensu pytaniom zewnętrznym, które pośrednio wywodzi się z teorii obrazowania przez strukturę. Zob. na ten temat Soin (2001, s. 54 i n.).

[4] Argumentem w pierwszej sprawie jest właśnie Wittgensteinowska *konstatacja* wielości sposobów używania języka (gier językowych), a zatem i rodzajów sensu. Znaczy to, że weryfikacjonistyczna koncepcja sensu podlega analogicznej krytyce gramatycznej jak

Traktat. W kwestii drugiej zob. np. Ayer (1997, s. 172 i n.).

[5] Soames (2009, s. 426) zaciera tę dwuznaczność, jednak jego wykładnia nie zgadza się m.in. z przykładem rozważanym przez Quine'a (zob. 1948/1969, s. 25).

[6] Dlatego nie sądzę, by usprawiedliwiona była sugestia Price'a, według której Quine był bardziej zdecydowanym *neopragmatycznym antymetafizykiem* niż Carnap (zob. Price 2009, s. 326–327).

[7] Wszak konkluzja wywodów Putnama w *Ethics without Ontology* była *nekrologiem* wystawionym dla ontologii, również, a może zwłaszcza w postaci rozwijanej przez Quine'a. Zob. Putnam (2004, s. 78 i n.).

[8] Zob. Thomasson (2015, s. 58 i n.). Hirsch określa doktrynę mówiącą o zmienności znaczenia kwantyfikatora jako pogląd o nieistnieniu właściwych języków ontologicznych opisujących świat (zob. Hirsch 2011, s. xii).

[9] Kłopoty z pojęciem istnienia w oczywisty sposób wynikają z jego wieloznaczności, skoro prawdziwość stwierdzeń „istnieją liczby", „istnieją krasnoludki" itd. zależy – między innymi – od tego, jak się w nich rozumie słowo „istnieje". Na temat argumentów wysuwanych w dyskusji o wieloznaczności pojęcia istnienia zob. Ryle (1951, s. 22–23); Glock (2003, s. 60 i n.); a także Van Inwagen (2009, s. 482 i n.).

[10] W części polemicznej musi to przyznać również Thomasson (2015, s. 248 i n., a także s. 321). Z tego punktu widzenia jej książka o „łatwej ontologii” jest realizacją programu rewizyjnej metafizyki postulowanego we wcześniejszym tekście (zob. Thomasson 2009, s. 467).

[11] Równie nieprzekonujące są wyjaśnienia Thomasson (2015, s. 154 i n.) w przypisie poświęconym tej kwestii. Wyjaśnienia te zaświadczają, że jeśli raz zerwie się z rzeczowym pojęciem istnienia, to rozróżnienie istnienia rzeczywistego i fikcyjnego traci podstawę (zob. też ibid., s. 289 i n.).

[12] Przyznał to później również i Quine (2002, s. 167–168). Jest to jednak odwrócenie zwykłego porządku rozumowania, zgodnie z którym to nie wybór arbitralnej logiki kwantyfikacji decyduje o tym, co istnieje, lecz ustalenie, co istnieje, określa znaczenie kwantyfikatora.

[13] Zob. na ten temat Soin (2001, zwł. rozdz. 5, gdzie można znaleźć więcej informacji na temat ewolucji poglądów Wittgensteina w dyskutowanych tu kwestiach).

[14] Wspólnym elementem obu interpretacji jest ich programowo *wybiórczy* charakter i lekceważenie upowszechnionych już źródeł. Na temat *Nowego Wittgensteina* zob. Soin (2015).

[15] Zob. Wittgenstein (1972, § 104, oraz 2001, § 94–98). Ściślej rzecz biorąc, uwagi z *O pewności* podważają nie tyle sam schemat, ile jego uniwersalną stosowalność. Jest to rzecz ważna, ponieważ pokazuje wagę motywu różnicowania w dociekaniach Wittgensteina.

[16] Zob. na ten temat Soin (2008, rozdz. 8). Przy okazji możemy dodać, że *kwietyzm*, w świetle którego Horwich czyta Wittgensteina (zob. Horwich 2010, s. 278 i n.), również nie jest dobrym kluczem interpretacyjnym do jego dociekań. Ich wynikiem nie jest bowiem zbiór monadologicznych gier językowych, z których każda ma własne pojęcie prawdy. Należy – między innymi – odróżnić nierozstrzygalny spór wiary i wiedzy od rozstrzygalnego sporu w ramach gry w prawdę empiryczną. A także dostrzec swoistość pojęcia prawdy w matematyce.

[17] Często przywoływany argument za postawą konstrukcyjnej rewizji powołuje się na jej naukowe sukcesy, np. odkrycia typu przewrotu kopernikańskiego. Z przypadków takich można jednak wyciągnąć wniosek przeciwstawny dla intencji argumentu. Mianowicie, że przypadki tego rodzaju pokazują, jak wiele musi być dokonane, żeby podważyć i zrewidować jakiś fragment wiedzy potocznej.

[18] Rzecz jasna Wittgenstein nie ma monopolu na tak rozumianą deflację, a jej znakomity przykład

w odniesieniu do matematyzacji przyrody znajdziemy we wstępnych partiach Husserlowskiego *Kryzysu* (zob. Husserl 1987, s. 42–53).

[19] Tekst powstał w ramach realizacji projektu *Filozofia 2.0. Diagnozy i strategie*, finansowanego przez NPRH.

Joanna Górnicka-Kalinowska

KONSEKWENCJALIZM

Andrzej Szostek

PERSONALISTYCZNA INTERPRETACJA CNÓT

ETYKA

Joanna Górnicka-Kalinowska

KONSEKWENCJALIZM

S ł o w a k l u c z o w e: *konsekwencjalizm, utylitaryzm, zasady moralne, deontologia, interesy, społeczny hedonizm*

Wstęp

Konsekwencjalizm jako pogląd, który określa szczególną logikę dokonywania wyborów i ocen moralnych, zakorzenił się na dobre w rozważaniach na temat moralności. Jego zasadnicza teza normatywna nakazująca kierowanie się w naszych wyborach wartością spodziewanych konsekwencji działań doczekała się tyluż zwolenników, co głosów krytycznych. Dość prosta konstrukcja myślenia konsekwencjalistycznego przemawiała zawsze na jego korzyść, jednak i silne opinie krytyczne – odwołujące się do szeroko rozumianej etyki podmiotu i do klasycznych moralnych intuicji normatywnych – nie były pozbawione racji

i argumentów. Zarzucano tej doktrynie m.in. pomijanie aspektów podmiotowych czynu oraz zbyt małe zwracanie uwagi na moralną wartość środków stosowanych do realizacji celów. Trzeba jednak zadać sobie pytanie, czy w istocie spór między systemami etyki konsekwencjalistycznej i nonkonsekwencjalistycznej ma aż tak wielkie znaczenie dla naszej praktyki moralnej. Czy w naszym potocznym myśleniu moralnym i w naszych wyborach aż tak wyraźnie oddzielamy od siebie te dwie perspektywy? Choć trudno tu o jednoznaczną odpowiedź, z pewnością problemy te warte są szczegółowej analizy.

1. Cele i zasady moralne

Dobrze skonstruowany system etyczny powinien zawierać przekonującą definicję moralnego dobra oraz reguły właściwego postępowania. Na poziomie szczegółowych rozważań domagamy się jednak więcej. Po pierwsze – wobec faktu, że nasze poczucie powinności moralnej oraz nasze działania są zawsze projekcją osobistych przekonań, chcielibyśmy zobiektywizować kryteria odróżnienia działań dobrych od złych.

Po drugie, chcielibyśmy także określić – z ontologicznej i psychologicznej perspektywy – status moralnych wartości. Po trzecie wreszcie, należałoby określić, w jakim stopniu nasze sądy normatywne zależą od postrzeganej przez nas rzeczywistości oraz przydarzających się nam stanów emocjonalnych.

Problemy te można mnożyć: dotyczą one *dobrych* (pożądanych?) stanów rzeczy, postaw ludzkich, źródeł i prawomocności systemów wartości – a także samych tych wartości: ich charakteru, wzajemnej konkurencyjności i możliwych konfliktów. Owa wielopłaszczyznowość dyskusji dotyczących etyki, jej struktury i zawartych w niej normatywnych treści bynajmniej nie świadczy o jakkolwiek rozumianej ułomności tej dziedziny czy postawie wobec niej sceptycznej. Przeciwnie, jako obszar refleksji człowieka nad własnym gatunkiem i nad regulacją zachodzących między ludźmi stosunków, etyka wymaga szczególnej uwagi i precyzyjnej analizy. Co oceniamy i dlaczego? Jakie stosujemy kryteria oceny, jakie argumenty przemawiają za takimi lub innymi rozwiązaniami normatywnymi, czy oceniamy moralnie *stany rzeczy*, czy same działania? Od jakich cech aktu moralnego zależy jego ocena?

Odpowiadając na niektóre z tych pytań, odwołujemy się do filozoficznych konstrukcji, na inne szukamy odpowiedzi w przestrzeni ludzkiego porozumienia i właściwego mu języka. Niektóre kwestie wydają nam się oczywiste, ponieważ dyktuje je społeczny c*onsensus*; w innych ufamy po prostu potocznej intuicji.

Oba sformułowane we wstępie warunki koncepcji etycznej można interpretować rozmaicie. Idea moralnego dobra – w gruncie rzeczy naczelna idea etyki w ogóle – mogłaby dać odpowiedź na wszystkie wspomniane tu pytania i wątpliwości. Dobrem może być pożądany stan rzeczy, taki jak np. pomyślność społeczna lub indywidualna, dobrem może być realizacja pewnych zamierzeń niekoniecznie natury hedonicznej, dobrem może być stan indywidualnej satysfakcji psychologicznej czy wreszcie wcielenie w życie – przez stosowne działanie – dowolnie rozumianych ideałów moralnych lub politycznych, może także naukowych. Konotacje dobra moralnego można mnożyć w zależności od kultury, religii czy filozoficznych stanowisk. Drugi z wymienionych warunków stawianych koncepcji etycznej – określenie zasad postępowania – można wyprowadzić z ogólnej idei moralnego dobra

w sposób pozornie prosty: właściwe jest każde działanie, które egzemplifikuje zdefiniowane wcześniej dobro oraz podjęte jest wyłącznie dla zrealizowania owego dobra wyrażonego w określonej zasadzie (np. mówienie prawdy jest potwierdzeniem *dobra*, jakim jest prawdomówność).

Jednak każde działanie poprzedzone systemem moralnych reguł oraz każde wyobrażenie na temat moralnie wartościowego stanu rzeczy jest dziełem istoty ludzkiej. To ona w swojej świadomości ogranicza spontaniczne pragnienia w imię silnie przeżywanego poczucia powinności podporządkowanego moralnym regułom, ona także musi rozważyć, czy w celu osiągnięcia określonego dobra można je złamać, lub wobec istotności samego celu, do którego zmierza – są one zgoła nieważne.

Podane uwagi potwierdza klasyczny podział mocno zakorzeniony w tradycji moralnych rozważań. Na mocy owego podziału wyróżnia się dwa typy systemów etycznych; systemy skupione na moralnym celu oraz systemy odwołujące się do nieprzekraczalnych zasad postępowania. Pierwsze oceniają wartość aktu moralnego według wartości jego konsekwencji – stąd jego nazwa *konsekwencjalizm*: drugie – mierzą

wartość działania stopniem wierności moralnym zasadom.

Jednak zarówno systemy konsekwencjalistyczne, jak i etyka nonkonsekwencjalistyczna – swojego rodzaju moralny absolutyzm, stawiający wyraźne i bezwzględne granice dopuszczalnych działań – odwołują się do idei moralnego dobra. Konsekwencjalizm sytuuje moralną wartość w określonym stanie rzeczy – celu działań moralnych; systemy drugiego rodzaju, tzw. etyki deontologiczne, przyglądają się podejmowanym wyborom z perspektywy zasad oraz wcielających je w życie podmiotów ludzkich. W obu wypadkach cenione są pewne stany rzeczy, ale także działania ludzkie, które oprócz tego, że w opinii etyk deontologicznych są wartościowe moralnie – dla konsekwencjalistów dają największe szanse, by te stany rzeczy zrealizować. Oba modele myślenia zakładają, że dobro – bez względu na to, czy jest ono własnością pewnego docelowego *status quo*, czy zawarte jest w moralnych regułach – jest obiektywne i ponadindywidualne. Przypadkowość zdarzających się nam sytuacji w niczym nie podważa wewnętrznej wartości moralnej samych działań i ich skutków.

Konsekwencjalista tak kieruje swoim postępowaniem, by spodziewany skutek był najbliższy jego ideałowi dobra – by, mówiąc inaczej, najlepiej upowszechniało ono cenioną wartość. Obrońca etyk deontologicznych czy etyki cnoty ceni przede wszystkim postawę działającego i kierujące nią moralne ograniczenia – znacznie mniej interesują go rezultaty działań. Jednak obaj wierzą w powszechność promowanej idei dobra. Przemawia ona do każdej istoty ludzkiej w sytuacji moralnej – a przynajmniej taka jest jej rola. Dobro ucieleśnione w określonym stanie rzeczy jest dobrem dla każdej istoty, dobro wyrażone w indywidualnej postawie ludzkiej także reprezentuje bezstronny, *obiektywny* punkt widzenia. Zabójstwo jest złem, nie tylko z punktu widzenia ofiary i jej bliskich, jako pewien stan rzeczy, lecz także jest powszechnie uznanym *złem moralnym*; zakaz zabójstwa jest regułą moralną o walorze powszechności.

Nie jest pewne, czy z psychologicznej perspektywy rzeczywiście właśnie tak oceniamy kategorie dobra i zła i odpowiednio traktujemy wybory jako słuszne (lub niesłuszne), ponieważ prowadzą do zamierzonego ogólnie pojętego dobra. Łatwo wyobrazić sobie utylitarystyczną

wersję etyki konsekwencjalistycznej rozumianą w duchu egoizmu. Właściwy moralnie stan rzeczy powinien sprzyjać *moim* interesom; podporządkowane mu prognozy i wybory są słuszne, o ile prowadzą do najlepszego zaspokojenia *moich* pragnień. Jednak nie takie są ambicje konsekwencjalizmu jako teorii moralnej. Cenimy osobiście pewne wartości, ponieważ, jak sądzimy, są one cenne *w ogóle* – w każdej sytuacji i dla każdego. Cenimy przyjaźń nie tylko dlatego, że akty przyjacielskiej lojalności są wartościowe oraz cieszy nas posiadanie przyjaciela, lecz także dlatego, że świat, w którym ludzie mają przyjaciół, jest obiektywnie lepszy.

Najbardziej przejrzystym przykładem teorii konsekwencjalistycznej jest utylitaryzm, choć bynajmniej nie jest to jej jedyna egzemplifikacja. Hedonistyczna wersja utylitaryzmu zakłada prosty cel moralny; maksymalizacja przyjemności i unikanie bólu. Jest to cel dotyczący wspólnoty ludzkiej; im wyższy poziom realizacji interesów, tym większe zrealizowane dobro. Sprawdzają się tu wszystkie trzy cechy moralnej teleologii, nawet jeśli cel w doktrynie utylitarystycznej pojmiemy szerzej, jako satysfakcję dowolnych pragnień lub preferencji:

(a) wartość działania jest zależna od wartości osiąganego stanu rzeczy (pomyślność); (b) wartość ta jest bezosobowa, ponieważ z perspektywy pomnażania ogólnego dobra każdemu z nas powinno bezstronnie zależeć na upowszechnianiu tej wartości w życiu wspólnoty; (c) ostateczny rezultat możliwych działań na rzecz moralnego dobra jest sumą pozytywnych doświadczeń indywidualnych.

Nasuwają się tu jednak pewne pytania i wątpliwości. Może się zdarzyć, i zapewne często się zdarza, że działania na rzecz mającej nastąpić później przyjemności (celu?) sprawiają nam także ogromną przyjemność; czy mają wówczas wewnętrzną wartość jako środki prowadzące do celu – co przeczyłoby zasadniczej idei konsekwencjalizmu? Może też być i tak, że nasze indywidualne rozpoznanie dobra różnić się będzie od wizji dobra innych osób. Trudno będzie w tej sytuacji ocenić jak dalece ogólna sumaryczna wartość jest wypadkową poszczególnych zrealizowanych celów – chyba że za niekwestionowaną ogólną *pomyślność* będziemy uważać realizacje indywidualnych pragnień. Wówczas rzeczywiście możemy uznać, że globalny poziom zaspokojenia dążeń ludzkich

świadczy o poziomie osiągniętego pożądanego stanu rzeczy.

Struktura myślenia konsekwencjalistycznego nie musi jednak ograniczać się do wersji szeroko lub wąsko rozumianego hedonizmu społecznego. Cenimy pewną wartość w przekonaniu, że jest ona obiektywnie istotną wewnętrzną wartością pewnego stanu rzeczy, a nawet idąc o krok dalej – właśnie ów stan rzeczy sam stanowi autonomiczną wartość. Z pewnością więc życzymy sobie, by ów stan rzeczy zaistniał – w tym sensie jest on zawsze *dla kogoś*, ponieważ jest przez nas pożądany. Co jednak cenimy? Oprócz odpowiedniego poziomu zaspokojenia podstawowych interesów członków wspólnoty, cenimy harmonijne relacje między ludźmi, wysoki poziom wiedzy, osiągnięcia artystyczne, przyjaźń, moralną dyscyplinę społeczeństwa, poczucie bezpieczeństwa socjalnego obywateli itd. To także są sytuacje, które oprócz tego, że realizują pewne dalsze, czasem odsunięte w czasie wartości, same są warte, by je na szerszą skalę *promować* (*promote*) *i* wcielać w życie. Philippe Pettit w swoim eseju *Konsekwencjalizm* (Pettit 1998, por. też Pettit 1994) odróżnia wartości, które należy szanować (*respect*) od wartości, które powinno się

upowszechniać (*promote*) powodując, że stają się one cechami stanów rzeczy. Nie jest to jednak rozróżnienie jasne: być może szanujemy pewne wartościowe zachowania, które *także* sprawiają nam przyjemność (są więc pewnymi psychologicznymi stanami rzeczy), ale to nie one ostatecznie warte są promowania. Jak te dwa *stany rzeczy* odróżnić? Który z nich jest ważniejszy? Zapewne ten, który wiąże się ze świadomym celem działania istotnym dla najszerszej populacji ludzkiej – a nie akcydentalnym niejako, wartościowym stanem ducha towarzyszącym działaniu. Trudno tu o wyraźną, obiektywną miarę. Thomas Scanlon proponuje, by preferowane przez nas indywidualnie wybory wartościowych celów – często podjęte w ramach emocjonalnego odruchu czy osobistej skłonności – dopiero na poziomie progu świadomych *racji* do działania uznawać za wybory o istotnym walorze uniwersalności. Jako przykład podaje naukę, której zastosowania w technologii dają nam w życiu codziennym większy komfort, wyższy poziom opieki zdrowotnej itd., a bez wątpienia jest to *status quo*, którego byśmy sobie życzyli (Scanlon 1998, s. 90–91). Oprócz tego więc, że uprawianie nauki pobudzone naturalną ciekawością zjawisk

natury może być atrakcyjne jako swojego rodzaju wartość, pomyślny stan świata spowodowany wysokim poziomem wiedzy jest samoistnie wartościowym, a więc ważniejszym celem moralnym. Innym przykładem może być system kar i nagród jako jedna z istotnych wykładni idei sprawiedliwości. Należy go *szanować* – ale ostatecznym celem rzeczywiście ważnym dla wspólnoty jest utrwalenie sprawiedliwego państwa spełniającego potrzeby obywateli; właśnie tę wartość należy *promować*. Atrakcyjne może być także wspinanie się na wysokie szczyty, żeglowanie, uprawianie muzyki czy granie w szachy – za żadnym jednak z tych zajęć nie stoją racje moralne, które należałoby uniwersalizować tak dalece jak naukę.

Czy ideał nauki dla niej samej – pominąwszy jej użyteczność – może być *obiektywny* w konsekwencjalistycznym sensie celem moralnym? Raczej tak, ponieważ wszyscy sobie takiego celu życzymy; zyskają na tym medycyna, technika, może ekonomia, a na pewno zwiększy się ogólna suma zaspokojenia ludzkich preferencji. W ten sposób wracamy jednak do szerokiej formuły doktryny utylitarystycznej, która pozwala (statystycznie) obiektywizować moralne cele odwołując się do satysfakcji

pragnień członków społeczeństwa. Zachowana jest przy tym w pełni struktura teleologiczna uniwersalistycznych teorii etycznych; nasze działania są słuszne, o ile przyczyniają się do promocji pewnego stanu rzeczy *wartościowego dla wszystkich*, są wiec podjęte w sposób bezstronny, jedynie w trosce o osiągnięcie pożądanego (społecznie?) stanu świata.

Jednak logika myślenia konsekwencjalistycznego nie jest tak prosta, jak by się mogło wydawać. W systemach politycznych o określonych fundamentach moralnych na ogół rzadko spieramy się o podstawowe wartości, a znacznie częściej o ich hierarchię, zwłaszcza w zaawansowanej cywilizacji naukowej, która stawia przed nami nowe, trudne dylematy. Ale w życiu jednostki także operujemy schematem konsekwencjalistycznym. Jeśli więc chcemy zachować podstawowy warunek myślenia konsekwencjalistycznego: bezstronność naszych wyborów w imię *ogólnego dobra*, pojawiają się pewne problemy. Po pierwsze, nasze preferencje mogą być rożne, nawet jeśli chcemy maksymalnie obiektywizować dobro powszechne – ponieważ możemy różnić się wyborem wartości, ich hierarchią czy wizją

społecznego dobra; będzie to zawsze wybór nasz własny. Po drugie, często dobra są ze sobą nieporównywalne, także dla samego działającego podmiotu. Rodzi się tu także inna wątpliwość: pewne wyobrażenia wartościowego celu, któremu jesteśmy gotowi podporządkować wiodące do niego środki, mogą mieć a-hedonistyczny charakter. Na przykład jeśli naszym celem jest stworzenie społeczeństwa ludzi o określonych rysach charakterologicznych, np. bezwzględnie i bezkompromisowo uczciwych czy zdolnych do szczególnej ofiarności – to jak sformułować listę zasad, które stałyby temu na przeszkodzie, a które jesteśmy skłonni poświęcić dla dobra wyznaczonego celu?

2. Różne odmiany konsekwencjalizmu

Zwolennicy teorii konsekwencjalistycznych najchętniej operują modelem etyki utylitarystycznej, ponieważ najłatwiej tu o przykłady i najprościej na ich podstawie pokazać rożne wersje etycznego konsekwencjalizmu. Warto je pokrótce omówić, ponieważ krytycy doktryny

konsekwencjalistycznej – a jest ich wielu – stosują rożne argumenty w odniesieniu do różnych jej wersji. Zatrzymajmy się na trzech wersjach tego kierunku, są to: konsekwencjalizm czynów, konsekwencjalizm reguł oraz konsekwencjalizm motywów.

Stanowisko Benthama, w duchu jednoznacznie utylitarystycznym jest najbliższe konsekwencjalizmowi czynów.

> Przez zasadę użyteczności rozumie się zasadę, która aprobuje lub gani wszelką działalność zależnie od tego, czy wykazuje ona tendencję do powiększania lub zmniejszania szczęścia obchodzącej nas strony lub […] tendencję do popierania tego szczęścia lub przeszkadzania mu. […] Przez użyteczność rozumie się tę właściwość przedmiotu, dzięki której sprzyja on wytwarzaniu korzyści, zysku, przyjemności, dobra lub szczęścia […]. Jeśli przy tym strona jest społeczeństwem […] to chodzić tu będzie o szczęście społeczeństwa, jeśli pojedynczą jednostką, to o szczęście jednostki (Bentham 1958, s. 18–19).

Trzeba jednak przyznać, że w teorii Benthama odróżnienie utylitaryzmu czynów i utylitaryzmu reguł nie jest zbyt wyraźne, ponieważ jego redukcjonistyczny model etyki, wsparty dosyć

rygorystycznie pojętą teorią prawa, a zwłaszcza systemem kar, mimo wszystko zakładał niejaką dyscyplinę moralną (zasady?) pod warunkiem, że sprzyja ona celom użytecznościowym.

John Stuart Mill, kolejny klasyk utylitaryzmu, dokonuje tego rozróżnienia już w sposób jednoznaczny; czym innym są działania *dogodne*, czym innym działania *słuszne*, zmierzające w sposób właściwy do moralnego celu, czyli ogólnej pomyślności.

> To, co dogodne w tym sensie, w jakim przeciwstawia się je temu, co słuszne, znaczy na ogół: dogodne ze względu na interes działającego, tak jak dogodne jest poświęcenie interesów swego kraju dla ministra pragnącego utrzymać w ten sposób swoje stanowisko. […] używając tego słowa oznaczamy przez nie coś dogodnego dla jakiegoś bezpośredniego, chwilowego użytku, coś, co wszakże narusza regułę, której przestrzeganie byłoby użyteczne w znacznie większym stopniu (Mill 1959, s. 38–39).

W podobnym duchu Mill (1959) komentuje ideę prawdomówności, zwracając m.in. uwagę na doniosłość tej zasady dla rozwoju „cywilizacji, cnoty i wszystkiego, od czego szczęście w najszerszej skali należy”. Z tego samego

powodu także sprawiedliwość jest dla Milla wartościową zasadą regulującą stosunki ludzkie, ponieważ stosowana konsekwentnie daje najlepsze prognozy *pomyślnego* życia.

Ilustruje to różnicę między konsekwencjalizmem czynów (*act-consequentialism*) i konsekwencjalizmem reguł (*rule-consequentialism*). Konsekwencjalizm czynów zakłada, że działanie jest słuszne (lub moralnie dobre), jeśli jego konsekwencje są co najmniej równie dobre jak konsekwencje czynu alternatywnego. Niekiedy spotyka się dwie wersje tego pojęcia. Konsekwencjalizm *optymalizujący* (*optimizing*), uznaje za słuszny czyn zmierzający do *najlepszego* możliwego dobra w danych okolicznościach, natomiast konsekwencjalizm *satysfakcjonujący* (*satisficing*) jako słuszną wskazuje drogę postępowania zmierzającą do realizacji interesów jednostki (jednostek?) – ale niekoniecznie na maksymalnym poziomie zaspokojenia (Slote 1985, s. 39, 80). Czasem wybieramy drogę łatwiejszą, która i tak zaspokoi nasze istotne pragnienia i tym samym doprowadzi do pożądanego celu. Nie musimy obdarzać nadzwyczajnymi dobrami osób w bardzo złej sytuacji materialnej; wystarczy jeśli zaspokoimy

ich podstawowe bieżące potrzeby. Tę samą zasadę możemy zastosować do samych siebie. Przypomnijmy jednak raz jeszcze: konsekwencjalizm czynów *dopuszcza* postępowanie, które prowadząc do upragnionego, cenionego społecznie celu, przekracza normy postępowania szanowane przez potoczną moralność (*common-sense morality*).

Logika konsekwencjalizmu reguł z pozoru jest podobna. Tu także najważniejszy jest cel działania i jego skutki, ale w dłuższej perspektywie czasu i o większej trwałości. Konsekwencjalizm reguł (*rule-consequentialism*) *zakazuje* takich czynów jak morderstwo, tortury, niedotrzymywanie obietnic itd. jako nagannych, nawet jeśli niektóre z nich okazjonalnie przynoszą lepszy skutek niż jakikolwiek czyn alternatywny. Słuszność poszczególnych działań wynika z faktu, że wypływają one z systemu ogólnych zasad, które – zaakceptowane przez ogół społeczeństwa i konsekwentnie przestrzegane – dają najlepsze rezultaty społecznej i indywidualnej pomyślności. Bez wątpienia należy do nich właśnie m.in. zakaz zabójstwa, tortur i łamania przyrzeczeń. Konsekwencjalista czynów zadaje pytanie: które

z moich działań daje prognozę najlepszych skutków? Konsekwencjalista reguł pyta: co by było, gdyby wszyscy stale tak postępowali i co wynikłoby z tego na dłuższą metę?

Niekiedy do ograniczeń właściwych dalekowzrocznej perspektywie konsekwencjalizmu reguł zaliczyć można także panowanie nad psychologicznymi dyspozycjami i świadomymi pragnieniami. Bliski tej myśli był Mill, mówiąc o wyrabianiu sobie drogą wewnętrznych sankcji nawyku pewnych cnót, m.in. nawyku prawdomówności (Mill 1959). Również idea *osoby* w koncepcji Harry'ego Frankfurta (1997) oparta jest na swoistej pedagogice świadomego kształtowania w sobie pewnych pragnień, choć Frankfurt nie rozwijał szerzej idei ogólnego społecznego dobra, któremu owe „szlachetne" pragnienia miałyby służyć; w przypadku osobowości zdyscyplinowanego konsekwencjalisty lub utylitarysty reguł mielibyśmy jednak do czynienia z podobnym psychologicznym schematem do przedstawionego przez Milla (Hooker 1990).

Niektórzy autorzy, skądinąd dosyć życzliwi konsekwencjalizmowi reguł, wskazują na wspomnianą przeze mnie kilkakrotnie trudność

uzgodnienia zasad wśród uczestników wspólnoty (*partial compliance*) lub na trudność uzgodnienia hierarchii wartości. Dotyczy to zwłaszcza wspólnot wielokulturowych. Pewną receptą uchylającą ten problem jest ustanowienie reguł na wysokim poziomie ogólności – i niezbyt restrykcyjnych. Pozwoli to mieć nadzieję, że będą one dosyć powszechnie akceptowane. Richard Brandt proponuje – w obronie konsekwencjalizmu reguł – by przyjęciu stosownych zasad moralnych towarzyszyły motywacje (pragnienia) trojakiego rodzaju: (1) by traktować innych życzliwie i ich nie ranić, a także nie kraść, nie kłamać itd.; (2) by ograniczyć możliwe rozmiary zła; oraz (3) by starać się doprowadzić do jak najszerszej akceptacji reguł maksymalizujących spodziewane dobro (Brandt 1979, s. 290 i n.).

Osobną odmianą konsekwencjalizmu jest tzw. konsekwencjalizm motywów, czyli stanowisko pokazujące, jak dalece właściwa motywacja może wpływać na najlepsze (moralne?) skutki naszych działań. O ile trudno w etyce Benthama znaleźć wyraźne odróżnienie utylitaryzmu reguł i czynów, choć w istocie panuje tam bezwzględna dominacja hedonistycznie zarysowanej zasady użyteczności, która najbardziej zbliża tę

doktrynę do utylitaryzmu czynów – o tyle w tym samym traktacie brytyjskiego filozofa znajdujemy obszerne i, trzeba przyznać, wnikliwe refleksje na temat motywów, które odpowiednio rozpoznane i kierowane mogą mieć znaczenie dla rezultatów działań. Stojące za nimi racje nie mają charakteru czysto moralnego; są raczej racjami skutecznego sprawstwa w imię utylitarystycznego celu, jakim jest pomyślność.

> Aby jednak człowiek mógł kierować się motywem, musi on w każdym wypadku patrzeć poza zdarzenie, które się zwie jego działaniem: musi on patrzeć na jego następstwa. I w taki tylko sposób może działaniu dać początek przedstawienie przyjemności, przykrości lub innego zdarzenia. Musi on więc w każdym wypadku kierować uwagę […] na zdarzenie, którego na razie nie ma, które mamy tylko na widoku (Bentham 1958, s. 142).

Motywy, zdaniem Benthama, mogą być złe *in esse*, ale także *in prospectu*.

> Motyw jest dobry jeśli dobry jest zamiar, któremu daje początek; zły, jeśli zamiar jest zły. A zamiar jest dobry lub zły w zależności od następstw, do których zmierza. […] Dogodniej byłoby podzielić motywy według ich

> wpływu na interesy innych członków społeczności, pozostawiając poza nawiasem interesy danej jednostki, tj. według ich tendencji do łączenia lub rozłączania jej i ich interesów [...]. Motywy można podzielić na społeczne, niespołeczne i egotyczne (Bentham 1958, s. 171).

Na słuszność wydzielenia z obszaru konsekwencjalizmu *tout court* (lub utylitaryzmu w szerokim sensie, jak m.in. utylitaryzm pomyślności, utylitaryzm społeczny czy utylitaryzm preferencji) wersji konsekwencjalizmu/utylitaryzmu motywów wskazuje Robert M. Adams (1976, s. 73), pokazując jednocześnie zalety i praktyczne trudności operowania tą kategorią. Po *pierwsze*, same motywy można wartościować, niezależnie od ich rzeczywistych skutków. Choć trudno je porównywać ze sobą, ponieważ są zawsze udziałem określonej osoby, można wyobrazić sobie *średnią* ich spodziewanej skuteczności, a to może stać się podstawą społecznej pedagogiki. Zapewne w tym celu Bentham poświęcił temu zagadnieniu tak duży rozdział swojego *Wprowadzenia*... Po *drugie*, dobry motyw czasem wcale nie musi prowadzić do oczekiwanych dobrych skutków, a mniej chwalebny motyw

może spowodować niespodziewanie korzystne – z perspektywy tzw. obiektywnych wartości – rezultaty. Adams podaje przykład turysty zafascynowanego architektonicznym bogactwem starej katedry. Motyw drobiazgowej analizy szczegółów zabytkowej budowli kosztem innych zaniedbanych pożytecznych obowiązków, codziennych czynności, itd. – niezbyt dobry *in esse* – dał ostatecznie niezwykle pozytywny skutek; wielkie estetyczne przeżycie i wzbogaconą wiedzę z dziedziny historii sztuki. Być może także wielka kariera niejednego sportowca – piękny wzorzec osobowy wewnętrznej dyscypliny, pracowitości, determinacji – ma za swój pierwotny motyw prostą egoistyczną przyjemność. Spójrzmy na to jednak także z innej strony. Czy zawsze dobry motyw mówienia prawdy musi dać dobry skutek? Czy nadmierna życzliwość w stosunku do ludzi, przeradzająca się w pobłażliwość, nie wywołuje czasem społecznie negatywnych skutków? Wreszcie po *trzecie*, różnorodność przeżywanych przez jednostkę motywów i okoliczności, które im towarzyszą utrudnia ich trafne rozpoznanie nawet dla niej samej, nie mówiąc o rozmaicie pojmowanej użyteczności

czy jakkolwiek inaczej rozumianym dobru jako (moralnym?) celu.

3. Krytyka konsekwencjalizmu Próba kompromisu etyki konsekwencjalistycznej i etyk podmiotowych

Doktryna konsekwencjalistyczna ma wielu zwolenników, ale wzbudziła także wiele głosów krytycznych. Do jej niewątpliwych zalet należy pewna prostota polegająca – przynajmniej w opinii zwolenników tej teorii – na wymierności celów i przejrzystości procedur, co zawsze znacznie ułatwia moralną ocenę ludzkich działań. Atrakcją doktryny jest także łatwa konfrontacja z dziedziną faktów oraz omijanie niektórych problemów z obszaru psychologii oraz metafizyki, m.in. kwestii wolnej woli.

W sposób oczywisty konsekwencjalizm jest jednak sprzeczny z etyką deontologiczną, odwołującą się do moralnych powinności, bez względu na spodziewane konsekwencje naszych wyborów. Etyki deontologiczne w gruncie rzeczy

lepiej przemawiają za moralną dyscypliną; nie pytają o stany rzeczy będące zwieńczeniem postępowania, lecz o to, czy należy (lub nie należy) dokonać pewnych działań ze względu na ich moralną kwalifikację. Jak twierdzi J.L. Mackie (1977, rozdz. 1 oraz s. 157) wiele kwestii tego typu można by rozstrzygnąć, gdyby udało się ustalić niezawodne kryterium etycznej obiektywności – do czego, jak wiadomo, oba modele etyki dążą. Zarówno konsekwencjalizm, jak i etyki deontologiczne są jednak w sytuacji trudnej. Jak dowieść, że stan rzeczy, do którego zmierzamy, jest obiektywnym dobrem, dopuszczającym złamanie moralnej normy? A jak z kolei ustalić moralną (obiektywną) prawomocność owej normy? Chyba tylko odwołując się do bliżej nieokreślonego moralnego *a priori* lub do naturalnego, doskonałego porządku świata, być może boskiej natury.

Można się jednak łatwo uporać z tym problemem, nie szukając aż tak głębokich metafizycznych korzeni – a odwołując się jedynie do ludzkich pragnień i naturalnych doświadczeń życia wspólnotowego, które wyrażają się w potocznych intuicjach na temat zjawisk moralnych. W istocie bowiem spór obu tych

etycznych modeli dotyczy ich wewnętrznej struktury, a raczej sposobu oceniania naszych wyborów – ze względu na ich skutek lub na ich moralny charakter. W świadomości przeciętnej istoty ludzkiej te dwa typy moralności nierzadko krzyżują się ze sobą; trudno sobie wyobrazić człowieka, który byłby zupełnie obojętny na moralne konsekwencje swoich czynów, do rzadkości należą również ludzie całkowicie obojętni na dobór środków do zamierzonego celu. Często przytaczane dylematy moralne wyraźnie na to wskazują. Spieramy się o eutanazję, bo sposób likwidacji cierpień w terminalnym stadium choroby – spowodowanie śmierci chorego, nawet na jego życzenie – może wydawać się złamaniem zasady poszanowania życia. Zapewne nikt ze zwolenników konsekwencjalizmu nie zgodziłby się pozbawić kogoś życia tylko po to, by jego przeszczepionymi organami uratować życie pięciu innych osób. Niewielu przeciwników konsekwencjalizmu upierałoby się przy zachowaniu cnoty prawdomówności, jeśli w szczególnej sytuacji groziłoby to śmiercią.

Najpoważniejszą krytykę konsekwencjalizmu przedstawił Samuel Sheffler w swojej ksiażce *The Rejection of Consequentialism* (1982). Osią jego

zarzutów jest wątek często podnoszony w sporze z doktryną konsekwencjalistyczną, która zdaniem także wielu innych autorów, m.in. Dereka Parfita (2012, rozdz. 10–13; por. też Darwall 1986), niesłusznie przyjmuje z założenia punkt widzenia neutralny w stosunku do podmiotu działań (*agent-neutral*). W klasycznym konsekwencjalizmie sferę wartości określa to, co ogólne i bezosobowe. To prawda, że zawsze w grę wchodzą tu dobra dotyczące istot ludzkich, jednak traktowane są *in abstracto*, jako słabo zróżnicowana suma pozytywnych doświadczeń zbiorowości, lub w wersji nonutylitarystycznej, jako np. stan doskonałej realizacji praw człowieka czy społecznej sprawiedliwości. Przeciwieństwem tego podejścia są teorie *agent-centred*, skupione na podmiocie moralnym: jego wyborach, predyspozycjach i jego własnej perspektywie życiowej. Wiemy, jak dalece indywidualne przeżycia jednostek rzutują na pojmowanie przez nie znaczenia moralnych pojęć. Zdajemy sobie także sprawę, że właśnie owe stany duchowe, m.in. akty woli, są jądrem moralnych decyzji – i zarazem przedmiotem moralnej oceny. To indywidualny podmiot jest adresatem moralnych nakazów i od jego woli zależy wybór stosownego działania – bez

względu na to, czy kieruje się poczuciem moralnej powinności, czy wizją lepszego stanu świata. Na idei psychologicznego podmiotu opiera się wreszcie idea odpowiedzialności moralnej, winy czy moralnego zobowiązania.

Krytycy konsekwencjalizmu broniący tożsamości osobowej rozumianej także jako psychologiczna i moralna integralność, zarzucają tej doktrynie ograniczanie autonomii osoby przez narzucanie jej niejako z zewnątrz obiektywnie wartościowego celu moralnego[1].

Trzeba przyznać, że podobny typ krytyki adresują obrońcy idei autonomii osobowej do etyk deontologicznych. Tu także autonomia osoby moralnej oraz jej tożsamość ograniczone są elementem wobec nich zewnętrznym, jakim jest reprezentujący *dobro* kodeks powinności, który bierze m.in. pod uwagę roszczenia innych członków wspólnoty. Dlaczego mam respektować nakazy chroniące interesy innych? Czy dlatego, że domagam się *stanu rzeczy*, w którym istnieje doskonała równość i sprawiedliwość, a nadto interesy wszystkich ludzi są maksymalnie zaspokojone, czy też dlatego, że tego wymagają reguły moralne *tout court*? W obu wypadkach *rządzi* nami albo obiektywny cel moralny, albo obiektywnie ważne zasady. Zdaniem Bernarda

Williamsa[2] obie opcje – utylitaryzm z jednej strony, kantyzm z drugiej – dokonują swoistej redukcji osoby, nie pozwalając uchwycić tego, co w niej indywidualne i co rożni ją od innych ludzi: są to m.in. jej moralny charakter wsparty strukturą uczuć oraz jej własny projekt życiowy, relacje z bliskimi, zainteresowania, pomyślność.

Thomas Nagel poświęca obszerny rozdział *Widoku znikąd* (Nagel 1997a, rozdz. 7, 9) dyskusji na temat wartości osobowych i bezosobowych, w gruncie rzeczy kierując swoje argumenty przeciwko strukturze myślenia konsekwencjalistycznego. Jego główna teza głosząca, że świat wobec nas zewnętrzny i w tym sensie obiektywny jest zawsze widziany z perspektywy pierwszej osoby, choć mamy świadomość, że jesteśmy jego częścią – myśl mniej ważna w tym eseju – rzutuje na Nagelowską krytykę konsekwencjalizmu. Jest to jego zdaniem schemat nadmiernie obiektywizujący nasze życie moralne, ponieważ umieszcza nas w ramach wartości bezosobowych, ważnych z jakiejś ogólnej perspektywy, ale dla nas czasem mniej ważny. W moralności nie ma perspektywy innej niż widziana oczyma jednostkowego podmiotu –

twierdzi Nagel[3]. Jak jednak między tymi dwoma typami wartości wybierać?

Obaj autorzy, Scheffler i Nagel, biorą jednak pod uwagę fakt, że żyjemy w pewnej zbiorowości, w której muszą obowiązywać pewne ograniczenia. Scheffler twierdzi co prawda, że to, iż nasze zainteresowania i związki moralne są w naturalny sposób generowane przez nasze własne widzenie świata niezależnie od tzw. ogólnych, obiektywnie wartościowych stanów rzeczy, jest wystarczającym argumentem, by *nie* domagać się od nikogo z nas, by własne cele realizował tylko w *ścisłej proporcji* w stosunku do owych celów ogólnych (Scheffler 1982, s. 20). Mamy prawo dążyć do celów własnych – choć jednak nie nazbyt dużym kosztem wartości ogólnych. Broniąc autonomii jednostki i jej praw do realizowania własnych projektów, Scheffler liczy się z tym, że istnieją pewne bezosobowe wartości, chociażby jako *moralny* punkt odniesienia. Co prawda nie proponuje żadnej hierarchii normatywnej, ale co do ważności pewnych „zewnętrznych" celów moralnych nie ma wątpliwości. Są to – Scheffler powtarza za Rawlsem – wartości (cele?) natury proceduralnej[4]: wolność jednostki do wybierania własnych projektów życiowych

i realizowania swoich interesów oraz jakaś forma sprawiedliwości dystrybutywnej biorąca w obronę ludzi najgorzej usytuowanych w społeczeństwie.

Nagel w nieco inny sposób szuka kompromisu między obydwoma typami wartości. Jeśli mój cel normatywny, określony stan rzeczy dotyczący mojej osoby, jest statystycznie często – lub prawie zawsze – stanem rzeczy, którego życzy sobie każda inna osoba, można uznać, że realizuje on istotną wartość *neutralną*. Ceni ją każdy, można więc uznać, że są obiektywne powody, by ją promować i wcielać w życie" (Nagel 1997a, s. 204–206). Nagel podaje przykład bólu głowy; zapewne każdy normalny człowiek życzy sobie stanu rzeczy, w którym nikt nie doznaje tego cierpienia. Jeśli jednak chcę zostać wybitnym pianistą, nie mogę się spodziewać, by ktokolwiek promował moje indywidualne (*agent-relative*) upodobanie i godził się na jakikolwiek uszczerbek interesów własnych na rzecz realizacji *moich* pragnień. Mówiąc jeszcze inaczej: trudno o jakikolwiek argument *obiektywizujacy* moją chęć zostania wielkim pianistą. Nagel odróżnia wybory (cele) oraz motywy, które je generują, pojawiające się w nas bezwiednie i spontanicznie (*involuntary*), od

celów/pragnień świadomie wywołanych i wybranych (*adopted*). Te pierwsze łączą się ze wspomnianymi także przez Schefflera wartościami neutralnymi (*agent-neutral*), drugie z nich natomiast – z wartościami cennymi dla indywidualnego podmiotu (*agent-relative*).

Trzeba przyznać, że nie jest to podział zbyt klarowny, a przykłady Nagela dobrane są w sposób sprzyjający wcześniej zrobionym założeniom. Po jednej stronie mamy elementarny fizyczny dyskomfort, który należałoby rozważać w porządku najprościej rozumianej doktryny utylitarystycznej (ból głowy), po drugiej zaś wyrafinowane zajęcie artystyczne, nieczęste w społeczeństwie – i mimo wszystko powszechnie cenione. Czy jednak Nagel ma rację? Jak wiadomo, część naszych podatków przeznaczona jest na tzw. wysoką kulturę i sport, na co na ogół wyrażamy zgodę; może więc i w tym przykładzie można połączyć cele osobiste z celami bezosobowymi?

Prawdę mówiąc, każde zajęcie wykonywane z pasją, a odpowiadające potrzebom społecznym i powszechnie cenione można podporządkować *zarazem* wartościom bezosobowym jak i osobowym. Możemy więc pokusić się o następującą konkluzję natury formalnej. Nawet

jeśli uznamy wartościowy cel za neutralny i nieosobisty w stosunku do podmiotu, musimy także uznać, że jest on jednak przez pewną zbiorowość lub jednostkę *pożądany*, a więc w jakimś sensie realizuje jej preferencje lub preferencje społeczne. W innym wypadku musielibyśmy uznać, że pewne wartościowe stany rzeczy zawdzięczają swój aksjologiczny status szczególnej metafizyce moralnej, nierzadko o podłożu religijnym. Aby posłużyć się przykładem skrajnym: jeśli np. spontanicznie *chcemy* przyjąć pewien system moralnych wartości i poddać się jego ograniczeniom, to tym samym staje się on zarazem celem osobistym i bezosobowym. Możliwa jest także inna formalna pointa. Cenimy autonomię podmiotu, która daje mu możliwość wyboru dowolnego celu życiowego; można więc uznać, że owa autonomia podmiotu i swoboda kierowania życiem w sposób odpowiadający jego osobistym zainteresowaniom – sama staje się wartością nadrzędną i bezosobową. Każdego, kto próbowałby ograniczyć prawo do autonomii innej jednostki, uznalibyśmy co najmniej za egoistę, a może za burzyciela ideologii liberalizmu.

Nagel myśl tę odnosi do życia wspólnotowego, zorganizowanego instytucjonalnie i politycznie. Ponieważ nie możemy żyć inaczej niż w ramach układu politycznego, musimy operować spójną ideą natury ludzkiej. Stąd konieczność ułożenia pewnego kodeksu moralnego, ale także listy wartościowych celów, godnych realizacji.

> Musiałaby to być koncepcja możliwa do zaakceptowania z punktu widzenia zewnętrznego wobec każdej jednostki; jednocześnie powinna ona uznawać pluralizm wartości i racji pojawiających się we wszystkich jednostkowych perspektywach. Jeśli nawet moralność polityki jest bardziej bezosobowa niż moralność życia prywatnego, to uznanie wartości osobistych i osobistej autonomii jest istotne również na takim bardziej bezosobowym poziomie (Nagel 1997b, s. 229).

Warto zauważyć, że wiele wątków krytyki konsekwencjalizmu, a zwłaszcza jego wersji utylitarystycznej, dotyczy psychologicznej płaszczyzny moralnego życia jednostek. Jak porównać siłę racji przemawiających za wyborem dobra ogólnego z intensywnością racji na rzecz celów osobistych? Jak dokonywać porównań w łonie każdej z tych dwóch kategorii?

Jak w tej sytuacji określić moralną *powinność* wobec faktu, że każdy wybór dokonuje się albo kosztem osobistej autonomii, albo kosztem tzw. dobra ogólnego? Czy konsekwencjalizm wymaga od nas zbyt wiele, w myśl zasady maksymalizacji dobra przy każdej nadarzającej się okazji, czy też na zbyt wiele pozwala, jak twierdzą zwolennicy etyk deontologicznych? Niektórzy autorzy, m.in. Ruwen Ogien (2007) i David Heyd (1982), proponują schemat etyki minimalistycznej, która uwolniłaby jednostkę z jednej strony od nadmiernych wymagań konsekwencjalizmu, z drugiej jednak także od zbyt wielkich restrykcji etyk deontologicznych lub tzw. *common-sense morality*, która zakazuje pewnych działań (m.in. krzywdzenia innych), nawet jeśli pomniejszy to sumę cenionego skądinąd dobra[5]. Zasadą owego etycznego minimalizmu byłoby poszanowanie autonomii jednostek przy jednoczesnym zachowaniu elementarnych zasad społecznej kooperacji w imię trwałości wspólnoty.

Jednym z punktów sporu między konsekwencjalistami a etyką podmiotu jest ocena indywidualnych postaw moralnych. Chodzi tu zwłaszcza o postawy szczególnego poświęcenia na rzecz ogólnego dobra lub na rzecz innych

ludzi – czyli o tzw. akty supererogacyjne. Są to działania niewynikające ze zbioru obowiązków przyjętego systemu normatywnego, nierzadko opisywane jako moralne bohaterstwo. Nie są społecznie oczekiwane, lecz wysoko je cenimy. John Stuart Mill szukał ich źródła w emocjonalnych pokładach naturalnej życzliwości (*benevolence*) i nazywał je przejawami moralności niedoskonałej, ponieważ wykraczają poza symetrię moralnych uprawnień i obowiązków (Mill 1959, rozdz. 5; por. Heyd 1982, rozdz. 1; a także komentarz w Kagan 1984) oraz nie mieszczą się w kategoriach *etyki wzajemności*.

Krytycy konsekwencjalizmu czynów zarzucają tej wersji doktryny całkowite pomijanie działań supererogacyjnych. Konsekwencjalizm czynów nakłada na nas obowiązek działań zmierzających do pomnażania dobra, traktowanego jako cel moralny. Same działania nie podlegają osobnej kwalifikacji moralnej ze względu na ich szczególne podmiotowe cechy. Jest to syndrom niekończącej się podróży; im zrobimy więcej dla ogólnego dobra – tym lepiej. Praktycznie biorąc nie ma tu żadnego odniesienia do psychologicznego podmiotu działań moralnych;

można rzec, że jego moralny obowiązek – jako nakaz pewnego postępowania – nie jest niczym ograniczony. Akty supererogacyjne po prostu nie mieszczą się w logice konsekwencjalizmu czynów, podobnie jak w konsekwencjalizmie motywów – ponieważ akty supererogacyjne nie dotyczą porządku psychologicznych motywów i moralnych zasług, lecz przede wszystkim porządku racji.

Z pozoru nieco lepiej przedstawia się perspektywa konsekwencjalizmu reguł. Czyny nadobowiązkowe cechuje szczególna moralna nadgorliwość – rodzaj hipertrofii sumienia. Ponieważ jednak punktem odniesienia jest zawsze pewien system norm i związane z tym społeczne oczekiwania, można sobie wyobrazić akty, które w potocznej ocenie sytuują się powyżej owych oczekiwań. Pamiętajmy jednak, że reguły wspomagające na dłuższą metę osiągnięcie ogólnego bezosobowego dobra, a o takie właśnie zasady chodzi w doktrynie konsekwencjalistycznej – przybierają często formę restrykcji lub *zakazów*. Po pierwsze, powstrzymują od decyzji pospiesznych, krótkowzrocznych i nieprzemyślanych, podjętych dla osiągnięcia szybkiego i bezpośrednio doświadczanego dobra (np.

pomyślności); po drugie jednak, co ważniejsze, powinny to być reguły dające się generalizować, obowiązujące powszechnie w dłuższym okresie czasu. Są to prawie zawsze ograniczenia i restrykcje: bądź prawdomówny, dotrzymuj obietnic, przestrzegaj sprawiedliwego rozdziału dóbr i sprawiedliwego prawa, stosuj się do ograniczeń szybkości na drogach itd. – bo wszystko to doprowadzi do pożądanego dobra. Trudno jednak normy te stosować z nawiązką, a tego wymagałby czyn supererogacyjny. Doktryna konsekwencjalizmu reguł z trudem, jeśli w ogóle, dopuszcza więc ideę supererogacji – chyba że przyjęlibyśmy jakąś przeciętną, średnią oczekiwaną miarę działań ludzkich zmierzających do osiągnięcia pewnych cenionych skutków. Wszystko, co wykraczałoby poza nią, uznalibyśmy za czyn nadobowiązkowy.

Przez etykę podmiotu, a etykę cnoty w szczególności, akty supererogacyjne są jednak oceniane wysoko przede wszystkim ze względu na ich motywy i postawę działającego. Obowiązki moralne pojmowane są tu niezwykle poważnie, a wynikające z nich czyny kojarzone z ryzykiem, ofiarnością sprawcy, wyrzeczeniem, czasem z niebezpieczeństwem. Są dobrowolne i spontaniczne; bez wątpienia są dziełem

autonomicznego podmiotu. Mill wyrażając się z uznaniem o życzliwości względem innych, wykraczającej poza utylitarystyczny obowiązek przeżywany zawsze jako moralne *zadłużenie* (Mill 1959, s. 84), miał na myśli właśnie ową szczególną postawę emocjonalną, która nam się *zdarza*, ale nie jest tym samym co moralna reguła.

Podsumowanie

Trudno ocenić, jak dalece przekonujące są zarzuty stawiane konsekwencjalizmowi. W gruncie rzeczy formułuje się je z pozycji, w której – wbrew konsekwencjalizmowi – kategoria moralnego celu oraz skutków działań odgrywa drugorzędną rolę. Czy jednak na pewno? Świat, w którym żyjemy i w którym *chcemy* żyć, jest światem rozmaitych ludzkich upodobań, preferencji, zasad, życiowych projektów i naszych niełatwych wzajemnych relacji, a wartości – gdziekolwiek byśmy je sytuowali: w konsekwencjach działania czy w moralnych zasadach – i tak mają ze swej istoty zawsze teleologiczną strukturę. Czy można nie podejmować przynajmniej próby, by tę z natury

pluralistyczną rzeczywistość moralną ułożyć w pewien normatywny porządek, gdzie pewne stany rzeczy uznaje się za dobre i pożądane, a pewne zachowania za niedopuszczalne? Wprowadzenie swoistej metafizyki moralności obiektywizującej wewnętrzną wartość zachowań z jednej strony, kryteria zaś dobrego i użytecznego moralnie czynu – z drugiej, jest zadaniem trudnym i filozoficznie niewdzięcznym. Ale nasze poczucie etyczności dopuszcza tę dwoistość nawet na gruncie tego samego systemu normatywnego oraz tego samego pojmowania dobra i, co więcej, nie można sobie bez niej wyobrazić moralnych ocen – ponieważ spór konsekwencjalizmu z deontologią moralną jest w gruncie rzeczy bardziej sporem proceduralnym niż sporem o wartości. Po prostu oceniamy sytuacje moralne, cele, decyzje, postawy ludzi, ich plany i motywy oraz konsekwencje postępowania. Za to wszystko jesteśmy odpowiedzialni i jakimkolwiek językiem będziemy to opisywali – nie ma od tego ucieczki.

Bibliografia

Adams R.M. (1976), *Motive Utilitarianism*, „Journal of Philosophy" 73.

Bentham J. (1958), *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, tłum. B. Nawroczynski, Warszawa: Państwowe Wydanictwo Naukowe.

Brandt R.B. (1979), *A Theory of the Good and the Right*, Oxford: Clarendon Press.

Darwall S.L. (1986), *Agent-Centered Restrictions From the Inside Out*, „Philosophical Studies" 50.

Frankfurt H.G. (1997), *Wolność woli. Pojęcie osoby*, tłum. J. Nowotniak, w: J. Hołówka (red.), *Filozofia moralności*, Warszawa: Aletheia.

Frankfurt H.G. (1988), *The Importance of What We Care About…*, Oxford: Cambridge University Press.

Heyd D. (1982), *Supererogation. Its Status*, w: *Ethical Theory*, Oxford: Cambridge University Press.

Hooker B. (1990), *Rule-Consequentialism*, „Mind" 99(393).

Kagan S. (1984), *Does Consequetialism Demand Too Much*?, „Philosophy and Public Affairs" 13(3).

Mackie L. (1977), *Ethics. Inventing Right and Wrong*, London: Penguin Books.

Mill J.S. (1959), *Utylitaryzm*, tłum. M. Ossowska, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Nagel T. (1997a), *Pytania ostateczne*, tłum. A. Romaniuk, Warszawa: Aletheia.

Nagel T. (1997b), *Widok znikąd*, tłum. C. Cieśliński, Warszawa: Aletheia.

Ogien R. (2007), *L'Ethique aujourd'hui. Maximalistes et minimalistes*, Paris: Gallimard.

Parfit D. (2012), *Racje i osoby*, tłum. W.M. Hensel, M.Warchala, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Pettit Ph. (1994), *Consequentialism and Moral Psychology*, „International Journal of Philosophical Studies" 2.

Pettit Ph. (1998), *Konsekwencjalizm*, w: P. Singer (red.), *Przewodnik po etyce*, tłum. P. Łukow, Warszawa: KiW.

Rawls J. (1994), *Teoria sprawiedliwości*, tłum. J. Pasek, M. Panufnik, A. Romaniuk, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Saja K. (2015), *Między konsekwencjalizmem a deontologią*, Kraków: Universitas.

Scanlon T. (1998), *What We Owe to Each Other*, Cambridge, MA: The Belknap Press.

Scheffler S. (1982), *Rejection of Consequentialism*, Oxford: Clarendon Press.

Slote M. (1985), *Common-sense Morality and Consquentialism*, London: Routledge & Kegan Paul.

Williams B. (1999), *Osoby, charakter i moralność*, tłum. T. Baszniak, w: idem, *Ile wolnosci powinna mieć wola i inne esej filozoficzne*, Warszawa: Aletheia.

Przypisy

[1] Parfit wyróżnia konsekwencjalizm kolektywny rzeczywiście operujący zbiorową ideą doskonałego celu, determinującą jednostkę do określonych słusznych wyborów oraz konsekwencjalizm indywidualny, w gruncie rzeczy nieróżniący się od egoistycznie pojętego utylitaryzmu. Klasyczne już krytyki doktryny konsekwencjalistycznej dotyczą pierwszej wersji. Por. Parfit (2012, rozdz. 10).

[2] Por. Williams (1999). Por. także opinie Th. Nagela w książce *Widok znikąd* i J.L. Mackiego w *Ethics. Inventing Right and Wrong* oraz ideę *wholeheartedness* Frankfurta, która w jego teorii oznacza poświęcenie się w życiu temu, co cenimy szczególnie, co dla nas najważniejsze i co nas indywidualizuje. Por. tegoż autora *What we are caring about*, rozdz. „Wholeheartedness".

[3] „Punkt widzenia bezosobowy obejmuje świat, w którym zawiera się jednostka i jej osobista perspektywa. Punkt widzenia osobisty natomiast traktuje czynniki uwzględniane w refleksji bezosobowej *tylko* jako część pełnego obrazu świata każdej jednostki" (Nagel 1997b, s. 248).

[4] Ibid., s. 30. Por. również ideę „racjonalnego planu życiowego" w teorii Rawlsa (1994, rozdz. 7).

[5] Klasyczny przykład: czy należy zabić jedną osobę, by uratować pięć innych?

Andrzej Szostek

PERSONALISTYCZNA INTERPRETACJA CNÓT

S ł o w a k l u c z o w e: *cnota, aretologia, teoria etyczna, etyka Immanuela Kanta, utylitaryzm, personalizm, perfekcjonizm, antropologia, dobro moralne, miłość*

Wstęp

W rozdziale tym najpierw zaprezentowana jest i krótko omówiona definicja cnoty, z naciskiem położonym na jej związek z dobrem moralnym oraz na odróżnienie jej od innych sprawności człowieka. W konkluzji tego tekstu przypomniana jest zapoczątkowana pół wieku temu propozycja budowania etyki cnót i wywołana tą propozycją dyskusja. W drugiej części przedstawiony został – w ogromnym skrócie – dotychczasowy przebieg tej dyskusji, zwłaszcza w odniesieniu do dwóch

najważniejszych nowożytnych teorii etycznych: utylitaryzmu oraz kantyzmu. Konkluzją tej części rozważań jest uznanie, że etyka cnót traktowana być powinna raczej jako ważna część teorii etycznej (utylitarystycznej, Kantowskiej lub perfekcjonistycznej, inspirowanej myślą Arystotelesa), niż jak odrębna, pełna i konkurencyjna względem nich teoria etyczna. W trzeciej części podkreślone jest nieuchronne odniesienie każdej teorii etycznej, w tym także etyki cnót, do założeń antropologicznych. W rozdziale tym zwrócono uwagę na to, że każda taka teoria wprost lub pośrednio odwołuje się do specyficznego doświadczenia człowieka i jego godności. Czwarta część poświęcona jest ukazaniu personalistycznej perspektywy antropologicznej, nie dość respektowanej w ramach omówionych wcześniej teorii etycznych (utylitaryzmu, kantyzmu, perfekcjonizmu), która bazuje na szczególnym doświadczeniu „drugiego", jego godności, i wyzwaniu moralnym, które najgłębiej budzi człowieka jako podmiot moralny. Paradygmatem, na podstawie którego analizowany jest personalistyczny fundament etyki, jest przypowieść o miłosiernym Samarytaninie, a konkluzją zarówno rozdziału,

jak całej części, jest uznanie miłości za źródło wszelkich cnót.

1. Definicja cnoty

Przyjmijmy na początek prostą definicję *cnoty*. Będę przez nią rozumiał *stałą nabytą skłonność i sprawność człowieka w czynieniu moralnego dobra*[1]. Definicja ta wymaga komentarza. Cnota więc to zarazem dyspozycja woli (*skłonność*), jak i tzw. rozumu praktycznego, odpowiedzialnego za prawidłową realizację dobrych zamierzeń (*sprawność*). Jest to dyspozycja *stała*; prawdomównym nazwiemy tego, kto stale i z przekonania mówi prawdę, a nie tego, komu zdarzy się niekiedy prawdę powiedzieć, zwłaszcza gdy mu się to opłaca. Podobnie jest z cnotą uczciwości, punktualności itp. jest to sprawność *nabyta* – i tym się różni od wrodzonych talentów, naturalnych zdolności, na których cnota się zwykle „buduje" udoskonalając te zdolności lub przezwyciężają ich braki. Dodajmy, że nabywanie cnoty to proces: człowiek staje się coraz sprawiedliwszym, gdy czynami sprawiedliwymi utrwala w sobie cnotę sprawiedliwości, a osłabia swą sprawiedliwość

czynami przeciwnymi. Ta cecha cnoty wskazuje też na jej stopniowalność: uczciwość, odwaga itp. mają różną miarę u różnych ludzi (a także u tego samego podmiotu w różnych sytuacjach lub na różnych etapach jego życia), od przeciętności po heroizm. Jest to wreszcie sprawność *w czynieniu dobra moralnego*. Dobro to ogólnie rozumiemy jako takie, które zgodne jest z podstawowymi intuicjami moralnymi, z ogólnie pojętym *dobrem człowieka jako człowieka*. Na pytanie, co jest takim dobrem, poglądy są bardzo różne; znamy ideologie, które odmawiają człowieczeństwa niektórym przedstawicielom gatunku *homo sapiens* oraz poglądy uznające za cnotliwe takie działania, które przez innych uważane są za zbrodnicze. Jeśli wierzyć licznym świadkom zbrodni z czasów II wojny światowej, wielu esesmanów nie uznawało za „pełnoprawnych ludzi" Żydów i Romów, stąd też bezlitosne okrucieństwo wobec nich uważało za wysoko cenioną cnotę. To problem wielki i odrębny, którego tu wprost podjąć nie mogę – ale nawet przy całej różnorodności odpowiedzi na pytania, kto jest człowiekiem i co jest dla człowieka dobre, pozostaje w mocy to, że przez cnotę uznaje się sprawność w czynieniu dobra. Mówimy przy tym o dobru *moralnym*, a więc tym, które odnosi się

do człowieka jako człowieka. W tym sensie cnota w sensie ścisłym (cnota moralna) wyróżnia się wśród innych sprawności, skądinąd także wysoko cenionych, takich jak wysokie kwalifikacje intelektualne, udoskonalone talenty artystyczne, czy sprawności techniczne. Owoce tych sprawności (wiedza, dzieła artystyczne czy osiągnięcia techniczne) są niewątpliwie *dobrami dla człowieka*, ponieważ mogą przyczynić się do jego ubogacenia, ale same przez się na miano dóbr moralnych nie zasługują, jeśli zgodzimy się, że wykształcenie czy osiągnięcia artystyczne lub techniczne (podobnie jak bogactwo, władza lub popularność) nie gwarantują bycia dobrym człowiekiem. Cnotliwą jest więc taka skłonność i sprawność, która przyczynia się do ochrony lub umocnienia w sobie i w innych „dóbr dla człowieka" (życia, zdrowia, wykształcenia itp.), choć nikogo z „adresatów" swojego cnotliwego działania moralnie dobrym nie jest w stanie uczynić, ponieważ ostatecznie o własnym moralnym profilu każdy człowiek, wolny podmiot własnego życia, decyduje sam. Dlatego do katalogu cnót zaliczamy m.in. miłosierdzie, cierpliwość, odwagę czy uczciwość, które odsłaniają moralny profil podmiotu, a zarazem wspomagają budowanie dobra moralnego

u innych. W tym sensie cnota zasługuje na uznanie jej za dobro moralne, ponieważ – powtórzmy – ugruntowana w woli czynienia dobra ma na uwadze nade wszystko dobro człowieka „jako człowieka”, umacniając zarazem wartość człowieczeństwa samego podmiotu cnotliwego działania.

Przytoczona definicja cnoty odpowiada, jak sądzę, potocznemu jej rozumieniu i myślę, że jest to intuicja trafna. Jak wiadomo, problematyce cnót poświęcano wiele uwagi w starożytności i w średniowieczu, zaniedbano natomiast tę problematykę od czasów nowożytnych, kiedy filozofowie mniej zainteresowani byli postawą podmiotu działania, a więcej uwagi poświęcali ocenie poszczególnych czynów i budowaniu teorii etycznej, której fundamentem jest kryterium pozwalające odróżnić czyny moralnie dobre od złych. W sporze tym szczególne znaczenie miał spór między deontologiczną etyką Immanuela Kanta, czyniącego podstawą etyki respekt dla prawa moralnego wpisanego w rozum praktyczny nakazujący działanie zgodne z imperatywem kategorycznym („zasada uniwersalizacji”), a koncentrującym uwagę na efektach działania utylitaryzmem, uznającym za jedyną ważną moralnie zasadę maksymalizacji

dóbr (pozamoralnych, przymnażających szczęście ludzkości). Elisabeth Anscombe uznała takie odejście od problematyki cnoty za fatalne zniekształcenie całej problematyki etycznej, a swym artykułem z 1958 roku, w którym poddała krytyce główne nurty etyki nowożytnej i współczesnej, wywołała spór trwający do dziś[2].

2. Współczesny spór wokół etyki cnót

Zacznijmy od przybliżenia głównych wątków tego sporu, wywołanego wspomnianym artykułem Anscombe[3]. Jego autorka poddała krytyce m.in. przyjęty w nowożytnej etyce sposób formułowania teorii etycznej. Jej fundamentem – zarówno w etyce Kanta, jak i w utylitaryzmie – są uniwersalne zasady moralne, z których wyprowadza się wiele bardziej szczegółowych obowiązków i nakazów moralnych. W opozycji do tego modelu teorii etycznej Anscombe zaproponowała odwołanie się do idei dobrego życia jako podstawowej kategorii moralnej – i w tym duchu budowania etyki cnót: tych dyspozycji moralnych, które dobre życie

człowieka budują, udoskonalają jego człowieczeństwo. Ten model znany był, a nawet dominujący, w etyce starożytnej i (bardziej jeszcze) średniowiecznej – ale etyka średniowieczna odwoływała się do autorytetu Boga: Stwórcy, pierwowzoru i celu ludzkiego życia. Opierając się na tym autorytecie, mógł np. św. Tomasz z Akwinu rozwijać zarówno teorię cnót, jak i katalog ludzkich obowiązków, nakazów i zakazów moralnych, a wreszcie kwalifikację moralną poszczególnych ludzkich czynów. Etyka nowożytna do boskiego autorytetu już się nie odwoływała i dlatego nowożytne próby uzasadniania uniwersalnych zasad moralnych, zdaniem Anscombe, skazane są na niepowodzenie. Autorka także nie chce odwoływać się do teologicznego uzasadnienia etyki, toteż proponuje rezygnację z zajmowania się zasadami moralnymi, stopniem i zakresem ich obowiązywalności itp. – a skupienie uwagi na cnotach budujących dobre życie człowieka. Dodajmy, że ani Elisabeth Anscombe, ani autorzy, którzy podjęli inicjatywę budowania etyki cnót, nie poświęcili zbyt wiele uwagi temu, co kryje się za określeniem „dobre (cnotliwe) życie człowieka" przyjmując zapewne – podobnie, jak to czynił Tadeusz Kotarbiński

w swym projekcie etyki niezależnej – że panuje dość powszechna zgoda co do moralnej kwalifikacji takich postaw, jak lojalność, prawdomówność, odwaga, ofiarność itd. oraz postaw im przeciwnych (Kotarbiński 1987).

Opozycję „etyka cnót *versus* etyka nowożytna (utylitaryzm i kantyzm)" scharakteryzować można, zdaniem Nataszy Szutty, na trzech płaszczyznach. Po pierwsze, w etyce cnót podstawowym pytaniem jest: „jakim powinienem być człowiekiem?", w kantyzmie zaś i utylitaryzmie podstawowe pytanie brzmi: „co powinienem czynić?". Zamiast roztrząsać wartość poszczególnych czynów (kłamstwo, kradzież, dotrzymywanie obietnic) zwolennicy etyki cnót proponują skupić uwagę na wychowaniu moralnym: doskonaleniu motywacji podmiotu działania, kształtowaniu jego cnót. W związku z tym, po drugie, etyka cnót jest etyką podmiotu, etyką charakteru, nie zaś etyką zasad (zasady uniwersalizacji Kanta lub zasady maksymalizacji dóbr w utylitaryzmie). Etycy cnót odnoszą się z rezerwą do ambicji formułowania zasad, ich rankingu i zakresu obowiązywania, kładą zaś nacisk na wzorce osobowe (Sokrates, Gandhi, Matka Teresa z Kalkuty). Nieuchronną konsekwencją tych

założeń jest po trzecie to, iż etyków cnót interesuje dobroć czynu (odnosząca się do intencji sprawcy), nie zaś słuszność, odwołująca się do jego skutków mierzonych jakimś zewnętrznym kryterium wartościowania. Nietrudno podać przykłady decyzji słusznych, motywowanych moralnie podejrzaną lub wręcz złą intencją (np. polityk, który dla zwiększenia swej popularności manifestuje swe poparcie pokrzywdzonym finansowo grupom zawodowym albo biznesmen piorący brudne pieniądze za fasadą skądinąd pożytecznych charytatywnych inicjatyw) (Szutta 2004, s. 71–73).

Na pomysł budowania etyki cnót, a zwłaszcza na krytykę nieobecności tej problematyki w nowożytnych teoriach etycznych, zareagowali zarówno zwolennicy etyki Kantowskiej, jak i utylitaryści, starając się pokazać, że w ich teoriach jest miejsce na aretologię. Moim zdaniem łatwiej odnaleźć jej miejsce (w tym rozumieniu cnót, jakie chcą rozwinąć zwolennicy etyki cnót) w kantyzmie niż w utylitaryzmie. Choć bowiem także utylitaryzm można dopełnić perspektywą aretologiczną (powstała nawet specyficzna odmiana utylitaryzmu: utylitaryzm cnót, stanowiący swoistą kontynuację

utylitaryzmu reguł) (Crispe 1992), to jednak nadal ostatecznym kryterium wartościowania zarówno czynów, jak i postaw pozostaje maksymalizacja dóbr pozamoralnych (życia ludzkiego i jego pomyślności w wymiarze możliwie globalnym). Tymczasem zwolennicy etyki cnót chcą w nich widzieć wartości budujące człowieczeństwo podmiotu, a nie uzasadniać postulat ich rozwijania tym, że przyczyniają się one do pomnażania dóbr pozamoralnych. Łatwiej obronić obecność i doniosłość cnót w ramach etyki Kantowskiej; przecież rzadko który filozof kładł taki nacisk na dobrą wolę, jak Immanuel Kant, który – o czym warto pamiętać – osobne studium poświęcił właśnie znaczeniu i doniosłości cnót (Kant 2005, s. 233–285). Zwolennicy etyki Kantowskiej zwracają uwagę na to, że tę dobrą wolę można – a nawet należy – rozumieć właśnie jako dobry charakter człowieka, a maksymy moralne to w istocie podstawowe intencje, postawy życiowe, którymi powinien człowiek kierować się w życiu. Trudno więc twierdzić, że w etyce Kanta nieobecna jest perspektywa podmiotu moralnego działania i jego postawy, a nawet jego moralnego samodoskonalenia (Szutta 2004, s. 76), choć zwolennicy etyki cnót zapewne nadal będą

oponować wobec Kantowskiego postulatu podporządkowania aretologii fundamentalnemu imperatywowi kategorycznemu nakazującemu działać jedynie „według takiej maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, żeby stała się powszechnym prawem” (Kant 1971, s. 50). Ich zdaniem bowiem wartość cnót i cnotliwego życia nie potrzebuje takiego usprawiedliwienia; jej usprawiedliwieniem jest raczej to, że doskonali moralnie sam podmiot działania.

Dyskusja trwa. Zwolennicy etyki cnót rozwijają różne jej wersje, także reakcja krytykowanego przez nich utylitaryzmu i kantyzmu biegnie różnymi drogami, nie miejsce tu, by całą paletę różnorodnych tez i argumentów przedstawiać. Warto jednak zatrzymać uwagę na jednej kwestii, dla rozumienia cnoty szczególnie ważnej. Pytanie brzmi: czy cnota jest wartością wsobną (autoteliczną), czy instrumentalną? Czy należy rozwijać cnoty dla nich samych, czy też dla osiągnięcia jakiegoś celu, ku któremu cnoty prowadzą? W utylitaryzmie i kantyzmie odpowiedź jest dość jasna: cnota ma usprawnić człowieka w osiąganiu maksimum dóbr (utylitaryzm), bądź też ukształtować w człowieku dobrą wolę respektowania moralnego prawa

(kantyzm), dlatego aretologia może być „wpisana” w teorię etyczną, ale nie może jej zastąpić. Jednak również zwolennicy etyki cnót skłonni są raczej traktować cnoty instrumentalnie, niż autotelicznie. Alasdair MacIntyre, jeden z najgłośniejszych krytyków utylitaryzmu i kantyzmu, w swym ujęciu etyki cnót nawiązuje nade wszystko do Arystotelesa oraz jego teleologicznego traktowania człowieka i jego działania. Na samym początku swego genialnego dzieła *Etyka nikomachejska* Arystoteles przypomina, że człowiek w swym działaniu dąży do osiągnięcia jakiegoś dobra-celu, następnie podkreśla, że te dobra-cele układają się w hierarchię, na której szczycie musi być dobro chciane dla niego samego, by wreszcie uznać, iż „zarówno niewykształcony ogół, jak ludzie o wyższej kulturze upatrują je w szczęściu” (Arystoteles 1982, s. 7–8). Cnoty, którym Stagiryta poświęca uwagę w kolejnych księgach swego dzieła, prowadzić mają koniec końców do osiągnięcia szczęścia. MacIntyre nawiązuje wprost do Arystotelesowskiej teleologii, podkreślając jednak, że szczególnie istotne jest dwojakie znaczenie natury człowieka: faktyczne i postulowane, czyli stanowiące cel moralnie dobrego działania człowieka. Drogę ku

temu celowi wyznaczają nakazy i zakazy moralne, które człowiek cnotliwy uznaje za własne. Pisze tak: „W ramach tego [Arystotelesowskiego] schematu zachodzi fundamentalna rozbieżność między człowiekiem-jakim-on-faktycznie-jest a człowiekiem-jakim-mógłby-się-on-stać-gdyby-zrealizował-swoją-istotę. Etyka jest nauką, która ma umożliwiać ludziom zrozumienie, w jaki sposób mogą oni dokonać przejścia z pierwszego stanu do drugiego. Etyka według tego projektu zakłada pewną koncepcję potencjalności i aktu, pewną koncepcję człowieka jako zwierzęcia racjonalnego, a przede wszystkim określoną koncepcję ludzkiego *τέλος*. Nakazy zalecające różne cnoty oraz zakazujące różnych grzechów, które są ich negatywnymi odpowiednikami, pokazują nam, jak przechodzić od potencjalności do aktu, w jaki sposób zrealizować naszą prawdziwą naturę i jak osiągnąć nasz prawdziwy cel. Nie podporządkować się im, znaczyłoby pozostać w stanie niespełnienia, zgodzić się na niepełność, nie osiągnąć owego racjonalnego szczęścia, którego uzyskanie leży w naszej gatunkowej naturze” (MacIntyre 1996, s. 111–112). Dodajmy, że według MacIntyre’a człowiek poznaje swą istotę, stanowiącą jego moralne

wyzwanie, w ramach określonej wspólnoty i jej tradycji, a cnota prowadzi do realizacji dóbr wewnętrznych, czyli takich, które ubogacają nie tylko podmiot działania, lecz także całą wspólnotę. Stąd jego zdaniem „cnota jest nabytą ludzką cechą, której posiadanie i przestrzeganie umożliwia nam osiąganie dóbr wewnętrznych" (MacIntyre'a 1996, s. 344). Tego aspektu stanowiska MacIntyre'a nie ma potrzeby tu rozwijać, ale powyższa definicja cnoty raz jeszcze potwierdza jej instrumentalne rozumienie. Jak trafnie zauważa Szutta, takie traktowanie cnoty podważa w istocie zamysł traktowania etyki cnót jako odrębnej teorii etycznej. „Większość koncepcji współczesnej teorii cnót, choć ma ambicje stania się samodzielną teorią etyczną, w rzeczywistości odwołuje się do szeroko rozumianej idei perfekcjonizmu, z której czerpie uzasadnienie moralności oraz kryterium odróżniania cnót moralnych od moralnych wad" (Szutta 2004, s. 80). Trudno więc nie zgodzić się z konkluzją autorki: „Wydaje się, że postulaty prekursorów współczesnej etyki cnót można lepiej zrealizować rozwijając na gruncie każdej teorii etycznej odpowiednią aretologię, którą należałoby uznać za konieczny element każdej zupełnej teorii etycznej" (Szutta 2004, s. 82).

3. Antropologiczne podstawy etyki i aretologii

Mamy więc prowizoryczny i dotychczasowym przebiegiem sporu dość uzasadniony jego efekt: aretologia jest ważnym elementem każdej etyki, choć trudno jej pretendować do pozycji odrębnej, konkurencyjnej względem innych, dojrzałej teorii etycznej. Dodatkowym ważnym owocem tego sporu jest przypomnienie, że obok utylitaryzmu i kantyzmu, wobec których etycy cnót zajęli tak krytyczne stanowisko, wart rozważenia jest także perfekcjonizm, odwołujący się do innej niż w utylitaryzmie i kantyzmie fundamentalnej zasady, mianowicie do zasady doskonalenia podmiotu, którego naturę faktyczną należy zdaniem MacIntyre'a odróżnić od „natury idealnej". To owoc ważny, wskazuje on na to, że u podstaw każdej teorii etycznej leży jakaś koncepcja człowieka (jego natury). W przypadku utylitaryzmu odwołanie do natury i dążeń w niej zawartych jest jawne. Swe główne dzieło, w którym już na początku odnajdujemy wyraźną główną „tezę utylitarystyczną", Jeremy Bentham rozpoczyna od stwierdzenia: „Natura poddała rodzaj ludzki rządom dwu zwierzchnich

władców: przykrości i przyjemności. Im tylko dane jest wskazywać, cośmy powinni czynić, oraz stanowić o tym, co będziemy czynili. Do ich tronu przytwierdzono, z jednej strony, miarę słuszności i niesłuszności, z drugiej, łańcuch przyczyn i skutków" (Bentham 1958, s. 17). Różne nurty bardzo rozgałęzionego dziś utylitaryzmu zmodyfikowały i znacznie ubogaciły ten pogląd na siły rządzące rodzajem ludzkim, niemniej nie odeszły od podstawowej intuicji, zgodnie z którą tylko wzgląd na maksymalizację osiągalnych dóbr oraz minimalizację strat zasługuje na rangę podstawowej zasady etycznej. Co zaś tu dla nas ważniejsze, ostatecznym uzasadnieniem tej tezy, jak i jej przeróżnych utylitarystycznych wariacji, jest obserwacja siebie samych, własnych dążeń; w szerokim więc sensie: doświadczenie własnego człowieczeństwa. Charakteryzując utylitaryzm w wersji Johna Stuarta Milla, Ewa Klimowicz powiada: „Przesłankę, na której Mill oparł swą argumentację [na rzecz zasady użyteczności], można ująć następująco: «To, czego wszyscy pragną, jest dobre». Tej właśnie przesłanki logicznie dowieść nie można. Jej prawdziwość można tylko stwierdzić drogą introspekcji oraz obserwacji postępowania innych" (Klimowicz 1974, s. 76). Takie odwołanie do faktycznie

żywionych przez człowieka pragnień stało się podstawą do kwestionowania normatywnego charakteru etyki utylitarystycznej (Klimowicz 1974, s. 88–105) – tej sprawy nie będziemy tu jednak rozważać. Ważne, że podstawę swej etyki, a także uzasadnienie zasady użyteczności, upatruje Bentham, Mill i inni utylitaryści w rozpoznawalnej doświadczalnie ludzkiej naturze.

Z Kantem sprawa jest trudniejsza. Cała jego filozofia transcendentalna wywodzi się wszak z zakwestionowania danych doświadczenia jako podstawy metafizyki i etyki. W rozważaniach na temat imperatywu kategorycznego przestrzega on m.in.:

> Dla osiągnięcia tego celu [dowiedzenia a priori istnienia tego imperatywu] jest nadzwyczaj ważne wziąć sobie to za przestrogę, żeby sobie tylko nie zaprzątać głowy usiłowaniem wyprowadzenia realności tej zasady ze szczególnej właściwości natury ludzkiej. […] To, co wyprowadzamy tylko ze szczególnej przyrodzonej zdolności człowieka, z pewnych uczuć i skłonności, […] może służyć wprawdzie dla nas za maksymę, ale nie za prawo, […] nie za zasadę obiektywną, wedle której postępować byłoby nam nakazane, chociażby

> sprzeciwiał się temu nasz pociąg, nasza skłonność i przyrodzony ustrój (Kant 2005, s. 56–57).

Kant analizuje naturę ludzkiego rozumu i z niego chce wyprowadzić moralne prawa. Ale i on uciec nie może od doświadczalnego (bo jak to inaczej nazwać?) odniesienia tegoż rozumu do całej przyrodzonej ludzkiej kondycji. Otfried Höffe słusznie podkreśla, że „imperatyw kategoryczny nie jest niczym innym, aniżeli pojęciem etyczności w warunkach skończonych istot rozumnych. W imperatywie kategorycznym zastosowuje Kant swą podstawową tezę metaetyczną do istot tego typu co człowiek" (Höffe 1994, s. 182). Znamienna jest droga, którą Kant kroczy od cytowanej tu pierwszej formuły tego imperatywu do formuły drugiej:

> Przypuśćmy jednak, że istniałoby coś, czego istnienie samo w sobie posiada bezwzględną wartość, a co jako cel sam w sobie mogłoby tworzyć podstawę pewnych praw; w takim razie w tym i tylko w tym leżałaby podstawa [*Grund*] możliwego kategorycznego imperatywu, tj. praktycznego prawa. Twierdzę oto: człowiek i w ogóle każda istota rozumna istnieje jako cel sam w sobie, nie tylko jako środek, którego by owa wola mogła używać wedle swego upodobania.

I dalej:

> Podstawą tej [najwyższej praktycznej] zasady jest to, że natura rozumna istnieje jako cel sam w sobie. Tak przedstawia sobie człowiek koniecznie własne istnienie. […] Praktyczny imperatyw brzmieć więc będzie następująco: Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twej osobie, jak też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka (Kant 2005, s. 60–62).

Höffe podkreśla znaczenie faktu rozumu, o którym Kant mówi tylko w odniesieniu do rozumu praktycznego.

> Jako fakt rozumu określa Kant nie samo prawo [w osobowym aspekcie pojętej] moralności, [nie samo] prawo moralne lecz świadomość prawa moralnego (por. Kant 1972, § 7, s. 54). Kant mówi o fakcie, ponieważ uważa on świadomość prawa moralnego za rzecz mającą miejsce, za coś rzeczywistego, a nie coś fikcyjnego, jedynie przyjmowanego hipotetycznie. Chodzi o, powiada Kant, niekwestionowalny (apodyktycznie pewny) fakt, iż istnieje świadomość moralna, świadomość bezwarunkowego zobowiązania. Przez świadomość bezwarunkowego zobowiązania

objawia się rozum jako „pierwotnie prawodawczy (*sic volo, sic iubeo*)” (Kant 1972, s. 55; Höffe 1994, s. 202).

Choć więc Kant daleki jest od ugruntowywania swej etyki na tym doświadczeniu, do którego odwołują się utylitaryści, a nawet stanowczo znaczenie tego doświadczenia podważa, to jednak *jakiś* doświadczalny punkt wyjścia on także przyjmuje: swoiste wewnętrzne doświadczenie (samoświadomość) własnej moralności, także oczywiste wewnętrzne rozpoznanie siebie jako osoby, której nie godzi się traktować wyłącznie instrumentalnie. W tym sensie także etyka kantowska ugruntowana jest na przesłance antropologicznej, odkrywanej w swoistym doświadczeniu siebie samego.

Oparcie etyki na antropologii nie jest tak oczywiste w przypadku etyki cnót MacIntyre’a. Wprawdzie odwołuje się on ze sporą akceptacją do Arystotelesa, wprawdzie przyjmuje teleologiczną strukturę myślenia etycznego, jednak zarazem sprzeciwia się liberalistycznemu indywidualizmowi (o który oskarża całą nowożytną etykę) oraz dowodzi – opierając się na dość szerokiej palecie poglądów odwołujących się do natury ludzkiej – że wręcz nie sposób

wskazać na takie elementy tej natury, z których dałoby się wyprowadzić etyczne konkluzje (MacIntyre 1996, s. 109–127). Przekonania moralne kształtują się, jego zdaniem, w kontekście uczestnictwa poszczególnych ludzi we wspólnocie, w jej wciąż rozwijanej tradycji, która do osiągania wspólnego celu dąży; w realizacji praktyk, które przynoszą nie tylko zewnętrzne, lecz także wewnętrzne, budujące wspólnotę owoce; w narracji, która stanowi specyficzny dla tej tradycji i wspólnoty język. Uczestnictwo w takiej wspólnocie i jej historii nie wymaga z góry zdefiniowanego i jednoznacznego celu, ku któremu owa wspólnota i każdy z jej członków zmierza. Wspólnota raczej definiuje się przez realizowany w niej proces stałego poszukiwania dobra jej samej oraz jej członków; dobra, którego nie sposób i nie ma sensu na danym etapie dziejów tej wspólnoty „definitywnie definiować".

> Cnoty należy rozumieć jako skłonności, które podtrzymują istnienie praktyk i umożliwiają nam uzyskiwanie dóbr wytwarzanych w tych praktykach, oraz które pozwalają nam zarazem wytrwać w tego rodzaju poszukiwaniach. […] Katalog cnót musi więc zawierać cnoty niezbędne do tego, aby przetrwać mogło

> domostwo i wspólnoty polityczne, w których kobiety i mężczyźni mogą wspólnie poszukiwać dobra oraz cnót niezbędnych do filozoficznego dociekania natury dobra. […] Dobre życie to życie spędzone na poszukiwaniu dobra człowieka, zaś cnoty niezbędne w tych poszukiwaniach umożliwiają nam zrozumienie tego, czym jeszcze – i czym ponadto – może być ludzkie dobre życie (MacIntyre 1996, s. 391–392).

MacIntyre odcina się od nazbyt biologistycznie pojętej natury człowieka, jaką zdawał się przyjmować Arystoteles, czy jednak – w swej opozycji do liberalistycznego indywidualizmu – nie stara się odsłonić społecznej natury człowieka jako podstawy nie tylko jego koncepcji cnoty, lecz także całej moralności i etyki jako jej teorii? Nie miejsce tu na bliższą krytyczną refleksję na temat antropologii zarysowanej przez niego jako podstawy etyki (choć rozważania MacIntyre'a są nader interesujące i z pewnością na taką refleksję zasługują); chodzi mi tylko o to, że i on od założeń antropologicznych nie jest się w stanie się uwolnić.

Koncepcji człowieka i jego dobra jest znacznie więcej, MacIntyre poświęca wiele uwagi różnym stanowiskom, od przesłania zawartego w Biblii

przez św. Tomasza z Akwinu, Hume'a i Hobbesa, aż po Nietzschego i Sartre'a. A jednak sądzę, że także przez niego wciąż niedoceniana jest – choć *implicite* obecna w wielu poglądach etycznych – intuicja antropologiczno-etyczna, która warta jest dokładniejszej uwagi i której chcę poświęcić ostatnią część moich rozważań o cnocie.

4. Doświadczenie człowieka i jego godności podstawą etyki. Miłość jako źródło cnót

Paradygmatycznym modelem dla tej intuicji jest przypowieść o miłosiernym Samarytaninie (Łk 10, 30–37). Do jej opowiedzenia został Jezus sprowokowany pytaniem uczonego w Prawie „Nauczycielu, co mam czynić, aby osiągnąć życie wieczne?" (Łk 10, 25). Ewangelista dodaje, że ów uczony zadał to pytanie „wystawiając Go na próbę". Pierwsza odpowiedź Jezusa prowadziła – zdawać by się mogło – do rychłego końca rozmowy: „Jezus mu odpowiedział: «Co jest napisane w Prawie? Jak czytasz?»", na co uczony przywołał dwa przykazania miłości – i tę odpowiedź Jezus przyjął z aprobatą: „Dobrześ

odpowiedział. To czyń, a będziesz żył” (Łk 10, 26–29). Zanim do dalszego biegu tej rozmowy przejdę, chcę najpierw zwrócić uwagę, że pytanie, z jakim zwrócił się do Jezusa uczony w Prawie, dotyka fundamentu moralności: chodzi o to, czym człowiek w życiu ma się kierować, by osiągnąć ostateczny cel swego bytowania na tej ziemi: życie wieczne. W relacjach innych ewangelistów ta lub z innym uczonym toczona rozmowa na ten temat jeszcze wyraźniej to pokazuje. Według św. Mateusza pytanie, z którym zwrócił się uczony w Prawie „wystawiając Go na próbę”, brzmiało: „Nauczycielu, które przykazanie w Prawie jest najważniejsze?” – a w odpowiedzi to sam Nauczyciel przywołał dwa przykazania miłości dodając, iż „na tych dwóch przykazaniach opiera się całe Prawo i Prorocy” (por. Mt 22, 34–40). Przykazanie najważniejsze to to, w duchu którego należy wszystkie inne (nader liczne w Prawie i u Proroków) przykazania interpretować; to klucz do rozumienia całej moralności. Pozostawmy na boku wątek wystawania Jezusa na próbę; zapewne na temat najważniejszych przykazań toczyła się dyskusja wśród izraelskich uczonych w Prawie i pytający chciał sprawdzić stanowisko i kompetencje

Mistrza z Nazaretu. Ważny dla nas jest powód, dla którego odpowiedź, którą dał sam ów uczony, jego samego nie satysfakcjonowała: „Lecz on, chcąc się usprawiedliwić, zapytał Jezusa: «A kto jest moim bliźnim?»” (Łk 10, 29). Pytanie nie jest błahe. „Bliźni” to mniej więcej tyle, co „bliski”, ale „bliski” to pojęcie nieostre. Opozycja „bliski – daleki” jest płynna, podobnie jak różnica między małym a dużym, ciężkim a lekkim, młodym a starym itp. Kogo więc mam miłować „jak siebie samego”? Zapewne członków własnej rodziny; a członków dalszej rodziny tak samo czy trochę mniej? A sąsiadów zza rogu? Wszystkich Izraelitów? Mieszkańców Palestyny? Owo „chcąc się usprawiedliwić” brzmi trochę jak krytyczna uwaga w rodzaju: „Przykazanie jest piękne, sam je przecież przytoczyłem, ale ono nie daje mi wystarczającej wskazówki, jak mam postępować. Przykazanie miłości Boga jest jasne, Bóg jest jeden – ale ludzi jest wielu, jedni bliżsi, drudzy dalsi, więc nadal nie wiem, co mam czynić, aby osiągnąć życie wieczne”. W nawiązaniu do tego ostatniego, ważnego pytania Jezus opowiedział znaną nam wszystkim przypowieść.

Znamienne jest jednak, że opowiedział ją wyraźnie zmieniając typ argumentacji. Dotąd obaj rozmówcy odwoływali się do autorytetu

Pisma jako decydującego o trafności odpowiedzi. Uczony w Prawie także Jezusa – szczerze lub tylko oficjalnie – za taki autorytet uznawał, zwrócił się bowiem doń tytułem „Nauczycielu”. Jezus mógł na tym poziomie dysputy pozostać; nietrudno znaleźć takie fragmenty Prawa i Proroków, które dałyby się streścić krótko: „bliźnim jest ten, kto znajduje się w potrzebie, a ty możesz tej potrzebie zaradzić”. Mógłby przecież przywołać jakiś fragment Prawa Mojżeszowego, który nakazuje ze współczującą troską odnieść się do tego, kto jest w trudnej sytuacji; piękne i łatwe do zrozumienia przykłady znaleźć można np. w Pwt 24, harmonizują z nim napomnienia Izajasza: „Zaprawiajcie się w dobrym! Troszczcie się o sprawiedliwość, wspomagajcie uciśnionego, oddajcie słuszność sierocie, w obronie wdowy stawajcie” (Iz 1, 17) – ileż takich tekstów zawiera Prawo i Prorocy! Ale Jezus tego nie czyni. Nie odwołuje się też do własnego autorytetu jako tego, który jest Nauczycielem. Opowiada przypowieść, którą kończy pytaniem: „Któryż z tych trzech okazał się, według twego zdania, bliźnim tego, który wpadł w ręce zbójców?” (Łk 10, 36).

Z dwóch powodów ta przypowieść jest niezmiernie ważna. Po pierwsze, pokazuje ona, że fundament moralności odnaleźć może i powinien człowiek nie w jakimś zewnętrznym autorytecie – nawet nie w autorytecie samego Boga! – ale „we własnym sercu”, w tej podstawowej intuicji moralnej, która nie pozostawia wątpliwości, jak należy odpowiedzieć na pytanie kończące przypowieść. Sądzę, że nawet dla kogoś, kto nie słyszał nic o Ewangelii i o Jezusie z Nazaretu, kto nawet w Boga nie wierzy, odpowiedź byłaby jedna i oczywista[4]. Uważam też, że u podłoża wielu skądinąd ważnych i znacznych różnic kulturowych, różnych wątków narracji, którym tyle uwagi poświęca MacIntyre, można odnaleźć to „najważniejsze przykazanie”, choć różnie bywa ono formułowane. W Ewangelii jako przykazanie miłości, stoicy powiadali *homo homini res sacra*, przytoczona tu druga formuła imperatywu kategorycznego Kanta wpisuje się w tę samą tradycję humanistyczną, marksiści w swoim czasie twierdzili, że inspiracją dla Marksa (zwłaszcza tzw. młodego Marksa) w jego krytyce kapitalizmu i programie przebudowy społeczeństwa była zasada *homo homini summum bonum*, Czesław Znamierowski

podkreślał fundamentalną rolę zasady życzliwości powszechnej, Kotarbiński zwieńczenie wszelkich cnót widzi w postawie spolegliwego opiekuna – przykłady można mnożyć (por. Styczeń, Szostek 1974).

Po drugie – i dla nas jest to sprawa bodaj jeszcze ważniejsza – w przywołanej przypowieści istotnym fragmentem jest ten, w którym Samarytanin, gdy zobaczył w pół umarłego nieszczęśnika, „wzruszył się głęboko", a głębia tego wzruszenia wyraziła się tym, co następnie uczynił: „podszedł do niego i opatrzył mu rany, zalewając je oliwą i winem; potem wsadził go na swoje bydlę, zawiózł do gospody i pielęgnował go. Następnego zaś dnia wyjął dwa denary, dał gospodarzowi i rzekł: «Miej o nim staranie, a jeśli co więcej wydasz, ja oddam tobie, gdy będę wracał»" (Łk 10, 34–35). Owo „zobaczył go i wzruszył się głęboko" odsłania moment, w którym rodzi się człowiek jako podmiot moralny i rodzi się sama moralność. Zdaniem Emmanuela Lévinasa wtedy właśnie rodzi się człowiek po prostu: człowiek staje się sobą, w pełni osobą, gdy przejmuje odpowiedzialność za drugiego (por. Moń 1999). Zwróćmy uwagę, że poprzednio omawiane systemy etyczne, z etyką cnót włącznie, koncentrowały się na samym

podmiocie i z niego „wywodziły” podstawowe zasady etyczne: maksymalizacji dóbr (korzyści podmiotu), uniwersalizacji (wpisanej niejako w rozum praktyczny podmiotu), perfekcjonizmu, społecznej natury podmiotu itp. Przypowieść o miłosiernym Samarytaninie podpowiada, że punktem wyjścia etyki nie jest analiza samego podmiotu, ale relacja „ja – ty”; relacja, w której „ty” sprawia, że podmiot budzi się jako „ja” przez swe odniesienie do „ty”. Jak wiadomo, Martin Buber poświęcił szczególnie wiele uwagi relacji „ja – ty”, choć jego rozumienie tej relacji zdaje się znów koncentrować na samym podmiocie: na tym, jak on zostaje ubogacony odnosząc się do świata zewnętrznego (nie tylko do ludzi) jako do „ty” (Buber 1966). Owszem, człowiek potrafi dostrzec wartość także nieosobowych bytów, istotne jest jednak to, że to właśnie dostrzeżony w swej wartości przedmiot „dopomina się” o należną mu odpowiedź, adekwatną wobec tego, czym (kim) ten przedmiot jest i w jakiej znajduje się sytuacji (por. Szostek 1998).

Wśród tych przedmiotów wyróżnia się człowiek z racji tego, kim jest. Kantowi m.in. zawdzięczamy ukazanie racji, dla której żadnego człowieka nie wolno traktować wyłącznie instrumentalnie. Nie wolno, ponieważ człowiek –

dzięki swej rozumności – jest „obywatelem państwa celów", ponieważ natura rozumna istnieje jako cel sam w sobie (Kant 2005, s. 62–69). Adekwatna więc odpowiedź na człowieczeństwo drugiego człowieka powinna tę specyfikę rozumnej natury respektować. Tu tkwi sedno etycznego personalizmu i sens głoszonej w jego ramach normy personalistycznej. Sformułował ją w klasycznym dla personalizmu dziele *Miłość i odpowiedzialność* Karol Wojtyła i brzmi ona następująco:

> Norma ta jako zasada o treści negatywnej stwierdza, że osoba jest takim dobrem, z którym nie godzi się używanie – które nie może być traktowane jako przedmiot użycia i w tej formie jako środek do celu. W parze z tym idzie treść pozytywna normy personalistycznej: osoba jest takim dobrem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi tylko miłość (Wojtyła 1962, s. 31).

Brzmi podobnie, jak druga formuła Kantowskiego imperatywu kategorycznego, różnica jest jednak najpierw taka, że o ile Kant wywodzi swą formułę z samego praktycznego rozumu, o tyle dla Wojtyły uzasadnieniem normy jest doświadczenie człowieka, jego szczególnej

godności. To doświadczenie skłania go – po drugie – do tego, by nie poprzestać (jak Kant) na formule negatywnej, ale dopełnić ją formułą pozytywną. Dla Wojtyły człowiek „woła o miłość" tym, kim jest: osobą. To „wołanie" pochodzić może także od samego podmiotu; Kant nie przypadkiem zaznacza, że człowieczeństwa „tak w twej osobie, jak też w osobie każdego innego" nie wolno nigdy traktować tylko jako środka. Człowiek sam sobie także jest „zadany", także jest godzien miłości. Pamiętać jednak trzeba o różnicy między eudajmonistyczną a personalistyczną interpretacją postulatu dbałości o własne dobro. Eudajmonizm wywodzi ten postulat z wpisanego w naturę każdego człowieka dążenia do szczęścia (i dlatego zmierzyć się musi z zarzutem popełnienia błędu naturalistycznego, czyli nieuprawnionego logicznie przejścia od „jest" do „powinien"), personalizm natomiast wywodzi go z przeświadczenia o przysługującej każdemu człowiekowi – także samemu podmiotowi – godności ufundowanej w jego rozumnej naturze. Jak za innych, tak i – bodaj bardziej jeszcze – za siebie jestem przecież moralnie odpowiedzialny (por. Szostek 1998, s. 28–31).

Choć odpowiedzialność za siebie samego wyznacza niezmiernie ważne pole moralności (w końcu tylko siebie mogę uczynić moralnie dobrym lub złym), jednak relacja „ja–ty” w dosłownym, międzyosobowym wymiarze, zachowuje swoją odrębność i szczególny charakter źródła moralnej świadomości i odpowiedzialności; Buber oraz Lévinas trafnie to uchwycili. Tak właśnie jak w przypowieści: Samarytanin „wzruszył się głęboko” nie losem własnym, ale losem tego, który wpadł w ręce zbójców. Tu jest także różnica między transcendentalnym (Kanta) a doświadczalnym (Wojtyły) punktem wyjścia etyki. Odpowiedź na wartość (godność) osoby ma dla personalistów pełniejszy wymiar, nie tylko intelektualny, lecz także emocjonalny.

Skoro pierwszym przykazaniem jest przykazanie miłości, to musi to mieć wpływ na rozumienie cnót. Dotyczy to zwłaszcza myśli chrześcijańskiej, gdzie pamięta się także o tym, że Bóg jest miłością (por. 1 J 4, 16), a człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boga (por. Rdz 1, 27). Nie dziwi więc, że u wielu autorów chrześcijańskich znajdujemy w różny sposób wyrażaną tezę, iż miłość jest pierwszą z cnót. I nie tylko pierwszą, lecz także taką, którą

– jak powiada św. Tomasz z Akwinu – uznać należy za matkę, korzeń i formę wszystkich cnót[5]. Problem w tym jednak, że „charitas” dla Akwinaty to miłość Boga. Pamięta on, oczywiście, o dwóch przykazaniach miłości, drugie jednak wyraźnie podporządkowuje pierwszemu uznając, że miłość bliźniego wypływa z miłowania Boga[6]. Gdy zaś przechodzi do omówienia cnót naturalnych, to o miłości wiele nie mówi, raczej odwołuje się do Arystotelesa omawiając cnoty i wady głównie w nawiązaniu do czterech cnót kardynalnych, wśród których szczególne znaczenie przydaje cnocie roztropności[7]. Doktryna Doktora Anielskiego, skądinąd przebogata i do dziś warta uważnej lektury, ma charakter teologiczny, odwołujący się raczej do celu ostatecznego człowieka, któremu przyporządkowane są wszelkie normy moralne i cała aretologia, niż do doświadczenia międzyludzkiej miłości.

Tymczasem, jak sądzę, to właśnie doświadczenie skłania do tego, by miłość uznać za źródło wszelkich cnót; spotkanie z „drugim ja”, które wytrąca mnie ze stanu obojętności i skupienia na sobie. Spotkanie takie może mieć charakter przypadkowy, doraźny, ale ponieważ człowiek żyje w społeczności, z reguły pociąga

ono za sobą kolejne spotkania i kolejne wyzwania i żeby im sprostać trzeba wykształcić w sobie odpowiednie nawyki. Nie przypadkiem swej pierwszej książce dał Karol Wojtyła tytuł *Miłość i odpowiedzialność*, ponieważ miłość pociąga za sobą nieuchronnie odpowiedzialność za tego, z kim się miłością związałem. Oto pierwszy krok pokazujący, jak inspiracja płynąca z miłości prowadzi do kształtowania innych cnót, wśród których odpowiedzialność narzuca się jako pierwsza[8]. Ona z kolei prowadzi do wykształcenia w sobie innych postaw, które tę miłość i odpowiedzialność dookreślają zależnie od tego, jaka relacja nas z bliźnimi wiąże. W swym studium etycznym Wojtyła pokazuje, jaki kształt przyjąć powinna odpowiedzialna miłość oblubieńcza, jakie jest w niej znaczenie wrażliwości, życzliwości, czystości. Rodzice zazwyczaj muszą się ćwiczyć w troskliwości i cierpliwości w stosunku do swych dorastających i często chorujących dzieci. Przyjaciele uczą się wzajem wierności i lojalności itp. Nie sposób ogarnąć mnogości cnót, do wypracowania których skłania nas życie zawodowe; jak wielu i jak różnych moralnych sprawności wymaga bycie dobrym nauczycielem, sędzią, księdzem, politykiem! Co prawda ten

kontekst życia zawodowego każe pytać, czy rzeczywiście źródłem wszystkich cnót jest miłość. Czy stolarz lub murarz miłością musi być inspirowany, by dobrze zrobić stół lub zbudować dom? Oczywiście, nie. Ale tym się właśnie różnią cnoty od – skądinąd słusznie wysoko cenionych – sprawności intelektualnych lub technicznych. Jak pisałem we wstępie, te ostatnie są moralnie ambiwalentne, mogą służyć dobrym lub złym celom. Owszem, zdolności i sprawności techniczne sprzyjają wypracowaniu pracowitości, solidności, także sprawiedliwości itp. Te już zasługują na miano cnót, gdyż bądź to wprost łączą się z międzyludzkimi relacjami, bądź też kształtują charakter samego podmiotu; wszak za siebie – jak wspomniałem – i za własny rozwój człowiek także jest odpowiedzialny. W tym sensie sądzę, że ostatecznym źródłem wszystkich cnót jest miłość, jeśli tylko nie sprowadza się jej do płytkiego, sentymentalnego przeżycia.

Personalistyczna interpretacja cnót, którą tu podpowiadam, nie prowadzi do jakiejś radykalnie nowej ich klasyfikacji; czwórka platońskich cnót kardynalnych nadal może się okazać dobrą kanwą do ich porządkowania. Sugeruje jednak podniesienie rangi niektórych

cnót „miękkich”, nie przez wszystkich wysoko cenionych, takich jak: miłosierdzie, hojność, wierność, prawość (czystość intencji). Przede wszystkim jednak interpretacja ta kładzie nacisk na to, by cnoty pojmować nie głównie jako efektywną drogę maksymalizacji dóbr, nie jako podporządkowanie dyrektywie własnego prawodawczego rozumu praktycznego, nawet nie jako drogę do osiągnięcia własnej doskonałości – ale jako kształt miłości, u której podłoża leży respekt dla tego cudownego bytu, jakim jest osoba.

Podsumowanie

W rozdziale tym – po pierwsze – sprecyzowano sens terminu „cnota moralna”. Po drugie, przedstawiono racje, które skłaniają do tego, by tzw. etykę cnót traktować raczej jako element pełnej teorii etycznej, niż jako alternatywę wobec innych teorii etycznych (utylitaryzmu, kantyzmu, perfekcjonizmu). Po trzecie, wskazano na nieuchronne ugruntowanie wszelkich teorii etycznych (w tym także tzw. etyki cnót) na fundamencie antropologicznym, ze szczególnym uwzględnieniem normatywnego doświadczenia

człowieka. Po czwarte uznano, że doświadczenie człowieka, do którego odwołują się wspomniane teorie etyczne, jest ułomne, ponieważ nie docenia szczególnego znaczenia, jakie dla ukonstytuowania się człowieka jako podmiotu moralnego ma doświadczenie „drugiego", domagającego się adekwatnej względem jego godności i potrzeb odpowiedzi. Tą odpowiedzią jest miłość, którą z tego powodu uznać trzeba – po piąte i najważniejsze – za źródło oraz istotny rdzeń wszelkich cnót.

Bibliografia

Anscombe E. (1958), *Modern Moral Philosophy*, „Philosophy" 3, s. 1–19.

Arystoteles (1982), *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Bentham J. (1958), *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, tłum. B. Nawroczyński, Warszawa: Państwowe wydawnictwo Naukowe.

Buber M. (1966), *Ich und Du*, Köln: J. Hegner.

Crispe R. (1992), *Utilitarianism and the Life of Virtue*, „Philosophical Quarterly" 16, s. 139–160.

Heyd D. (1982), *Supererogation. Its Status in Ethical Theory*, Oxford: Cambridge University Press.

Höffe O. (1994), *Immanuel Kant*, tłum. A. Kaniowski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Kagan S. (1984), *Does Consequetialism Demand Too Much*?, „Philosophy and Public Affairs" 13(3).

Kant I. (1972), *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałecki, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Kant I. (2005), *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. E. Nowak, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Klimowicz E. (1974), *Utylitaryzm w etyce. Współczesne kontrowersje wokół etyki Johna Stuarta Milla*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Kotarbiński T. (1987), *Zasady etyki niezależnej*, w: idem, *Pisma etyczne*, red. P. Smoczyński, Wrocław: Ossolineum, s. 185–193.

MacIntyre A. (1996), *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Mill J.S. (1959), *Utylitaryzm*, tłum. M. Ossowska, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Moń R. (1999), *Odpowiedzialność fundamentem ludzkiej podmitowości. Potrzeba i możliwości koncepcji E. Lévinasa*, Warszawa: Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej.

Nagel Th. (1997a), *Widok znikąd*, tłum. C. Cieśliński, Warszawa: Fundacja Aletheia.

Nagel Th. (1997b), *Pytania ostateczne*, tłum. A. Romaniuk, Warszawa: Fundacja Aletheia.

Ogien R. (2007), *L'Ethique aujourd'hui. Maximalistes et minimalistes*, Paris: Gallimard.

Rawls J. (1994), *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Scheffler S. (1982), *Rejection of Consequentalism. A Philosopical Investigation of the Considerations Underlying Rival Moral Conceptions*, Oxford: Clarendon Press.

Styczeń T., Szostek A. (1974), *Uwagi o istocie moralności*, „Roczniki Filozoficzne" 22(2), s. 19–33.

Szostek A. (1998), *Moralność a osoba. Uwagi wprowadzające*, w: idem, *Wokół godności, prawdy i miłości. Rozważania etyczne*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, s. 3–30.

Szostek A. (2015), *Religia chrześcijańska. Przesłanka czy konkluzja etyki*?, w: *Dydaktyka filozofii. Etyka*, red. St. Janeczek, Lublin: Wydawnictwo KUL, s. 359–370.

Szutta N. (2004), *Status współczesnej etyki cnót*, „Diametros" 1, s. 70–84.

Szutta N. (2009), W *kierunku przezwyciężenia schizofreniczności nowożytnch teorii etycznych. Etyka cnót versus aretologia*, „Roczniki Filozoficzne" VII(2), s. 95–115.

Ślipko T. (2002), *Zarys etyki ogólnej*, Kraków: Wydawnictwo WAM.

Tomasz z Akwinu (1894), *Summa theologica. Secunda Secundae Partis*, Roma.

Wojtyła K. (1962), *Miłość i odpowiedzialność. Studium etyczne*, Kraków: Znak.

Iwona Lorenc

DOŚWIADCZENIE ESTETYCZNE

Zofia Rosińska, Andrzej Zieliński

KOMUNIKACJA FENOMEN I KATEGORIA

ESTETYKA

Iwona Lorenc

DOŚWIADCZENIE ESTETYCZNE

S ł o w a k l u c z o w e: *kryzys doświadczenia, doświadczenie estetyczne, nowoczesność, faktyczność życia, aisthesis, sens prewerbalny, ekspresja, ambiwalencja dystansu i przyswojenia, kulturowa komunikowalność*

Wstęp

Nie prezentuję tu stanu badań nad współczesną ani tym bardziej nad całościowo traktowaną estetyką. To niemożliwe w ramach jednego rozdziału i nie takie są moje zamiary. Celem tego tekstu będzie wpisanie ważnych dla estetyki problemów w ogólniejsze pole zagadnień. Jest nim pole potrzeb współczesnej humanistyki. W prezentowanym ujęciu potrzebą najważniejszą i stanowiącą oś, wokół której budowana jest myśl przedstawiona w rozdziale,

jest potrzeba ustosunkowania się do zjawiska utraty ciągłości doświadczenia przez współczesnego człowieka. Doświadczenie estetyczne w moim ujęciu jest jednym – zapewne nie jedynym, choć szczególnym – sposobem zapewnienia nam dostępu do doświadczeń innych ludzi i włączenia naszego własnego sposobu przeżywania świata w ciągłość kulturowych doświadczeń, a przez to – poszerzenia naszej samowiedzy oraz praktykowania naszego człowieczeństwa na sposób dobry i mądry, jak chcieliby tego filozofowie od Arystotelesa po Jamesa i wielu innych przywoływanych przeze mnie myślicieli.

W pierwszej części szkicu wskazuję na potrzebę podjęcia przez współczesną humanistykę kompleksowego namysłu nad przeobrażeniami nowoczesnego doświadczenia. Wśród tych zmian szczególnie podkreślam rozejście się dwóch formuł doświadczenia, z których pierwsze ma charakter kumulatywny i dający się zobiektywizować kulturowo, a drugie – ma charakter jednostkowego przeżycia wymykającego się środkom takiejże obiektywizacji. Te dwa sposoby rozumienia doświadczenia stanowią kontekst dla problematyki faktyczności doświadczenia

estetycznego. Formułuję tezę artykułu: Fenomenologia doświadczenia estetycznego jako doświadczenia faktyczności życia z powodzeniem spełnia oczekiwania kierowane wobec obu formuł doświadczenia: jest ujęciem naszego prywatnego, prerefleksyjnego stosunku do świata, ale też zdaje sprawę z naszych relacji z tym, co kulturowo i społecznie uniwersalne. W celu wykazania słuszności tej tezy definiuję stosowane przez siebie pojęcie faktyczności, wprowadzam pojęcie estetyki faktyczności i z tej perspektywy – korzystając głównie z narzędzi fenomenologii i hermeneutyki współczesnej – dokonuję charakterystyki doświadczenia estetycznego jako doświadczenia faktyczności życia. Wydobywam istotne momenty tej charakterystyki, takie jak: wymienność tego, co wewnętrzne i tego, co zewnętrzne; ambiwalencja dystansu i przyswojenia; otwarty charakter doświadczenia estetycznego; ambiwalencja ciągłości i wydarzeniowości.

1. Potrzeba badań nad faktycznością wobec stanu nauk humanistycznych[9]

Wielu autorów pochylających się nad stanem współczesnej humanistyki wskazuje na pogłębiający się dystans dzielący „zielone drzewo życia" od „szarej teorii" humanistycznych dyskursów i na towarzyszącą im sytuację „nieustannej niepewności spowodowanej substancjalnym rozziewem (asymetrią) między tekstami i rzeczywistością" (Markowski 2013, s. 48). Słowem – jak trafnie zauważa autor tych słów, Michał Paweł Markowski – jako humaniści skazani na interpretację tekstów kultury, nie możemy być pewni ich sensów. W przeciwieństwie do faktów i praw, nad którymi pochylają się przyrodnicy, sens będący przedmiotem humanistycznej interpretacji zawsze będzie nosił ślady owej wyjściowej badawczej sytuacji rozdarcia między życiem/doświadczeniem życia i zapisem/interpretacyjnym odczytaniem. Dodajmy do powyższej charakterystyki czynnik autorefleksyjności, który – np. zdaniem Anthony'ego Giddensa – w późnej nowoczesności

ulega znacznej intensyfikacji. Im bardziej nauki humanistyczne, w tym filozofia, zwracają się ku sobie samym, tym mniej pewności, tym bardziej spoczywają one na „lotnych piaskach” (Giddens 2008, s. 26).

Taki stan rzeczy postrzega się jako charakterystyczny dla późnonowoczesnych procesów czasoprzestrzennej dystancjacji. Doświadczanie świata przez człowieka nowoczesnego jest nieciągłe, a wraz z przyspieszonym tempem zmian cywilizacyjnych i kulturowych, wraz z globalizacją zagrożeń, postępującymi procesami wykorzeniania człowieka z tradycyjnych sposobów osadzenia w doświadczeniach czasoprzestrzennych, ów stan nieciągłości nabiera szczególnej wyrazistości. Sens, ku któremu zmierzają w swoich interpretacjach humaniści, nie znajduje już trwałego osadzenia w tradycji, w czasoprzestrzennych konfiguracjach ludzkich doświadczeń i w ich nieodmiennych znaczeniach, lecz wyłania się z napięć między nimi, z obserwacji ich pojawiania się i zaniku.

Charakterystyczną dla późnej nowoczesności doznaniowość cechują niepokojące współczesnych tendencje do rozśrodkowania

(rozproszenia uwagi lub osłabienia funkcji ześrodkowania w podmiocie wolicjonalno-refleksyjnym). Wraz z procesami estetyzacji przyczyniają się one do rozluźniania sieci związków, jakie łączą nasze prekonceptualne zakorzenienie w świecie ze strukturą znaczeń utrwalonych w tradycji kulturowej. A przecież to właśnie stabilność owych związków decyduje w znacznym stopniu o poczuciu komunikacyjnego, poznawczego i egzystencjalnego bezpieczeństwa opartego na zrozumiałości świata, języka za pomocą którego próbujemy ją wysłowić, osadzonego na założeniu przewidywalności wydarzeń i poczuciu ciągłości doświadczenia.

Wobec zjawisk postępującej utraty ciągłości doświadczenia w późnej nowoczesności pytanie o to, czy i jaki mamy dostęp do doświadczeń innych ludzi (w tym do doświadczeń minionych) nabiera istotnego znaczenia dla współczesnego humanisty. W tym względzie korzystną furtkę dla humanistyki otworzyły badania Wilhelma Diltheya, zwłaszcza jego kategoria przeżycia (*Erlebnis*) skutecznie odróżniona od poznawczo rozumianego doświadczenia jako *Erfahrung*. Pozostając w ścisłym związku ze światem przeżywanym, utorowała ona drogę, jak trafnie

zauważa Martin Jay, fenomenologii – zarówno w jej wersji Husserlowskiej, jak i Heideggerowskiej – oraz amerykańskim pragmatystom (Jay 2008).

Doświadczenie jako przeżycie (*Erlebnis*) wytwarza własne ekspresje, a rozumienie owych ekspresji przebiega znacznie wcześniej niż komunikacja słowna, tym bardziej teoretyczna. Jest ujęciem przedrefleksyjnym, aktem zanurzenia się w życiu i tylko przez ów akt zanurzenia się w życiu uzyskujemy dostęp do życia innych ludzi. Tym właśnie, jeśli wyciągnąć pozytywne wnioski z Diltheyowskich wskazówek, byłaby interpretacja uprawiana przez humanistę: aktem rozumienia, które dokonuje powtórnego zanurzenia się w żywiole doświadczenia życia. Nietrudno zauważyć, że dla tak rozumianej humanistyki doświadczenie estetyczne, które pozwala podmiotowi na przywrócenie czasoprzestrzennych wymiarów doświadczania własnej egzystencji (nawet jeśli jest to doświadczenie wymiarów świata fikcyjnego) nabiera egzemplarycznego charakteru. To ponowne zanurzenie interpretatora w życiu za sprawą uczestnictwa w doświadczeniu estetycznym uruchamia

faktyczne związki i napięcia, dzięki którym możliwe jest przenikanie się doświadczeń.

Doceniając znaczenie i wagę ujęcia Diltheyowskiego, pragnę jednak mocno podkreślić, że zgadzam się również z Martinem Jayem, który trafnie wskazał w cytowanej książce na jego ograniczenia i anachroniczność. Nie on jeden zresztą i nie miejsce tu na dyskusje z Diltheyem. Dla mnie w toku moich wywodów jest on ważny jako myśliciel prowadzący ku późniejszym, głównie fenomenologiczno-hermeneutycznym próbom ujęcia problematyki faktyczności doświadczenia estetycznego podejmującym i rozwijającym wyróżnione przeze mnie wątki.

Wyróżniam co najmniej trzy strategie problematyzacji owego tematu w filozoficznie zorientowanej humanistyce współczesnej. Pierwsza, mająca swoich przedstawicieli w filozofii ukierunkowanej teologicznie, kategorię „żywej obecności sensu" interpretuje w perspektywie obecności w dziele sztuki, względnie w doświadczeniu estetycznym sensu transcendentnego. Druga – widzi jej miejsce w perspektywie pragmatycznie interpretowanych form i związków życia. Szczególnie bliski jest mi jednak inny trop,

trzecia droga – fenomenologiczno-hermeneutyczna, podejmująca zadanie rozpracowania problemów skończoności naszego współczesnego istnienia; zdająca sprawę z sensu przenoszonej przez sztukę faktyczności życia w warunkach późnej nowoczesności, a więc przeżywania i rozumienia przez człowieka własnej faktyczności jako określanej przez estetyzację i interpretację. Nasze bycie w świecie jest byciem już jakoś przez nas zinterpretowanym. Ukazuje się nam na mocy naszego w nim uczestnictwa i dlatego procesy jego ukazywania się należą do faktyczności, są częścią jego stającego się, żywego doświadczenia sensu.

2. Problematyka doświadczenia w nowoczesności a doświadczenie estetyczne

Nie przypadkiem dużą karierę w estetyce robi od jakiegoś czasu pojęcie doświadczenia estetycznego. Po załamaniu się modelu mimetycznego i po Baumgartenowsko-Kantowskim akcie inauguracji estetyka ma –

rzecz jasna – własne powody, aby szczególnie dowartościować tę kategorię. W szerszym aspekcie, który chciałabym tutaj wydobyć, fakt ten można traktować również jako przejaw rosnącego zainteresowania filozofii doświadczeniem jako kategorią pozwalającą wykroczyć poza utarte schematy metafizyczne i zarazem dotkniętą współcześnie pewnym kryzysem. Jay trafnie ujmuje jeden z najważniejszych, istotny dla moich wywodów, aspekt przyczyn powodzenia kategorii „doświadczenia”:

> Ponieważ słowo „doświadczenie” obejmuje zarówno to, co doświadczane, jak i subiektywny proces doświadczania, może niekiedy funkcjonować jako pojęcie-klamra, pozwalające przezwyciężyć epistemologiczne pęknięcie między podmiotem i przedmiotem; amerykańscy pragmatyści szczególnie chętnie używali go w ten sposób. Jeżeli dodać takie często używane przymiotniki, jak „przeżywane”, „wewnętrzne”, „prawdziwe”, łatwo pojąć, dlaczego termin ten ma tak żywą historię i wciąż włada naszą wyobraźnią (Jay 2008, s. 29).

Z jednej strony wskazuje się dziś na pierwotny charakter pojęcia doświadczenia

i jego przynależność do języka potocznego (Scott 1991), a zatem – na niemożność wyrugowania go z rejestru elementarnych, potocznych artykulacji naszych kontaktów ze światem. Z drugiej strony jednak – za Georgiem Simmlem, Walterem Benjaminem czy Teodorem Adorno – diagnozuje się stan kultury późnonowoczesnej jako splot uwarunkowań prowadzących do zaniku, rozpadu czy choćby tylko utraty znaczenia doświadczenia. Kładzie się nacisk na dokonujące się za sprawą przeobrażeń ekonomiczno-społecznych (Simmel) wspominane tu rozsunięcie między ciągłym, kumulatywnym doświadczeniem i jednostkowym, „wyspowym" przeżyciem.

Charakterystyka przysługująca doświadczeniu w pierwszym rozumieniu wydobywa zazwyczaj takie znamienne jego aspekty, jak jego nierozerwalny związek z percepcją zmysłową, a więc – z wrażeniowo-zmysłową warstwą poznania, jego przynależność do obszaru poznania (Kant), kumulatywny, często progresywny charakter owego procesu poznawczego jako wypełniania się całości rozciągniętej w czasie, co pozwala ujmować ów proces w kategoriach uczenia się; takiego jednak poznania/uczenia się, które nie jest pozbawione

ryzyka błędu, ponieważ poszerza o nowe elementy obszar tego, co znane oraz oswojone praktycznie. Do ideału tak rozumianego doświadczenia, któremu odpowiada niemiecki termin *Erfahrung*, odwoływali się w swoich charakterystykach nowożytnej kultury m.in. Dilthey, Edmund Husserl czy John Dewey, a nawet Hans-Georg Gadamer.

Zarazem jednak u takich filozofów, jak Dilthey, Martin Buber, Benjamin, pojawia się wspomniana już opozycja: *Erfahrung–Erlebnis* (Jay 2008, s. 26–29). Doświadczenie jako przeżycie (*Erlebnis*) traci charakter kumulatywnie uzupełnianej całości, a zatem zarówno – oparcie w tradycji (poznawczej, kulturowej), jak i – podporządkowanie pojęciowemu modelowi poznawczemu. Odwołuje się ono do sfery poprzedzającej pojęciową obiektywizację poznawczą, komunikowalną społecznie i intersubiektywnie przekazywalną. Jest czymś bezpośrednim, osobistym i przedrefleksyjnym. Przesunięcie formuły nowoczesnego doświadczenia w stronę wyspowego, niezapośredniczonego pojęciowo przeżywania świata – jakkolwiek nieodzowne i zrozumiałe w obliczu kulturowej i filozoficznej opozycji wobec dominacji modelu poznawczego – budzi

jednak niepokój filozofów. „Z jednej strony” – pisze Martin Jay – „można zatem ubolewać […] że «doświadczenie» (w jednym ze znaczeń *Erfahrung*) nie jest już możliwe, a z drugiej, dopuszczać przeciwstawną tezę, mówiącą, że żyjemy w prawdziwym «społeczeństwie przeżycia» (*Erlebnisgesellschaf*)[10]. Ta dwoistość pozwala nam zarazem «odwoływać się» do doświadczenia, jakby było ono sprawą przeszłości, i być go «spragnionym» jakby było ono czymś, czym można się będzie cieszyć dopiero w przyszłości” (Jay 2008 s. 29).

Spostrzeżenie Jaya celnie trafia w zjawisko ambiwalencji stosunku nowoczesności do doświadczenia i zarysowuje kontekst dla tematyki doświadczenia estetycznego. Pomaga również postawić **wiodącą tezę** tego szkicu: **Fenomenologia doświadczenia estetycznego jako doświadczenia faktyczności życia z powodzeniem spełnia oba sformułowane tu oczekiwania: jest ujęciem naszego prywatnego, przedrefleksyjnego stosunku do świata, ale też zdaje sprawę z naszych relacji z tym, co kulturowo i społecznie uniwersalne**. Dostarcza ona narzędzi, pozwalających rozpoznać naturę związku między bezpośrednią, przedjęzykową, artykułowaną w postaci

nacechowanej emocjonalnie ekspresji warstwą naszego doświadczenia a jego warstwą zuniwersalizowaną przez system znaczeń językowych i formy kulturowej komunikacji. To w doświadczeniu estetycznym wypełniamy, z każdym doświadczeniem na nowo i z każdym doświadczeniem nie w pełni, ową odwieczną tęsknotę za całością sensu i rozumienia, którą obiecuje nam idea regulatywna *Erfahrung*. To w doświadczeniu estetycznym odnajdujemy również to, co nasze własne, prywatne, co zostało określone jako *Erlebnis*. Dźwięki, kształty, kolory, zapachy, cierpienia i radości naszego własnego życia, które odnajdujemy w dziele sztuki i w estetycznym doznaniu przyrody, nabierają umocowania ontologicznego i egzystencjalnego, wyprowadzają nas poza monadyczną samotność doświadczenia wewnętrznego ku temu, co osadzone we wspólnocie istnienia oraz kulturowo komunikowalne.

> Każdy z nas – pisze Maurice Merleau-Ponty – ma prywatny świat; otóż owe prywatne światy są „światami" tylko dla ich posiadaczy, a nie są światem. Jeden świat, tzn. jedyny świat, byłby *koinos kosmos*, i to nie na niego otwierają się nasze postrzeżenia. Lecz wobec tego naprzeciw czemu one wychodzą? Jak

> nazwać, jak opisać, tak jak widzę je z mojego miejsca, owo przeżycie drugiego […]; jakże mógłbym pojąć jego barwy, jego ból, jego świat jako jego właśnie, jeśli nie podług barw, które ja widzę, bólów, jakich ja doznałem, świata, w którym ja żyję. Niemniej mój świat prywatny przestał być tylko moim światem – teraz jest to instrument, na którym gra ktoś inny, wymiar ogólniejszego życia, które zaszczepiło się na moim (Merleau-Ponty 1996, s. 23–24).

W ujęciu współczesnej fenomenologii, zwłaszcza tej, która jest otwarta na współpracę z hermeneutyką, tym właśnie: „zaszczepieniem" jednego świata na drugim jest estetyczne doświadczenie. Dostępem innych ludzi do mojego świata i moją partycypacją w ich prywatnych światach. Jest ono wspólną, nienazwaną ogólnością owego przenikania się doświadczeń, ale też niekiedy – wspólną niezgodą na partycypację w owym doświadczeniu. Jest ciągłością współpartycypacji, ale też bywa owej ciągłości zerwaniem.

To właśnie fenomenologia współczesna pozwala ująć złożony problem estetycznej współpartycypacji jako problematykę naszego zmysłowego, doznaniowego uczestnictwa w doświadczeniu ukazywania się świata, w jego

stawaniu się fenomenem. Zmierza się ona z problemem, który dobrze wyartykułował Merleau-Ponty w *Widzialnym i niewidzialnym*: jest to problem przejścia między *milczącym cogito*, które filozof odkrywa w doświadczeniu percepcji zmysłowej, a językową ekspresją poddaną regułom kulturowej komunikowalności.

3. Charakterystyka pola faktyczności estetycznej

Dzisiaj w odniesieniu do tego, co estetyczne nie da się już stosować schematów myślowych przeciwstawiających fikcyjność sztuki realnemu światu. W naszej kulturze dawno została zatarta granica między tym, co iluzyjne, wykreowane oraz istniejące niezależnie od naszych działań. Jeśli sztuka ma zdać sprawę z faktycznego wymiaru naszej obecności w świecie, jeśli ma być wehikułem faktyczności (a uważam, że najlepsza sztuka jest takim wehikułem), to powinna ona wydobywać związki, zależności, motywy, dążenia itd. człowieka umieszczonego w „rzeczywistości" zredefiniowanej przez późną nowoczesność.

Poczynionym konstatacjom towarzyszy przekonanie, że moc przenoszenia oraz ukazywania faktyczności życia sztuka zawdzięcza swojemu zmysłowo-wrażeniowemu i uczuciowemu charakterowi, który – na tym poziomie doświadczenia – jest ściśle zrośnięty z przedkonceptualnym i przedrefleksyjnym porządkowaniem świata.

Aisthesis sztuki jest w związku z tym rozpoznaniem pierwotnych, zmysłowo wrażeniowych i afektywnych form dystrybucji znaczeń oraz przenikania się ich w polu tego, co jednostkowe i ogólne. Jest to pole głęboko infiltrowane przez kulturę, praktykę, ekonomię, siły rządzące procesami społecznymi. Źródłowy charakter *aisthesis* sztuki nie oznacza, że znajdujemy się wraz z nią w przestrzeni czysto zmysłowo-doznaniowej „natury", oznacza raczej, że jesteśmy u źródeł fenomenu świata, u narodzin jego ukazywania się nam w dojrzałych, kostniejących w formy postaciach. Ta ostatnia uwaga przybliża nas do sformułowania **tezy**, która łączy się z tezą poprzednio sformułowaną: **Pozostawanie sztuki u źródeł fenomenalizacji świata nadaje jej cechy żywej faktyczności i pozwala nam tej żywej faktyczności doświadczyć.**

Chodzi w owej optyce badań nad faktycznością nie tylko o to, z czego zdały sprawę dawne „filozofie ducha”, a więc o współwystępowanie zarówno upodmiotowienia realności, jak i przynależności procesów kulturowych, mentalnych, ludzkich wyobrażeń itp., do realnych procesów; chodzi również o postępujące procesy medializacji naszego świata, które powodują, że granica między tym, co iluzyjne, wykreowane oraz istniejące niezależnie od naszych działań i procesów mentalno-wyobrażeniowych, została dawno zatarta. Mimo iż, z praktycznych powodów, wciąż ją prowizorycznie wytyczamy w pragmatyce naszych codziennych doświadczeń oraz w większości praktyk naukowych i kulturowych. Czym byłyby bowiem np. praktyki prawnicze, medyczne, naukowe, dziennikarskie itp., bez owej stale na nowo wznoszonej granicy?

Przyjmując inne niż potoczne znaczenie terminu „faktyczność”[11], wychodzę poza tę opozycję, a owemu przekroczeniu służy perspektywa współczesnej fenomenologii, zwłaszcza taka, której zadania przecinają się z hermeneutyką. Faktyczność, o której tu będzie mowa, ma coś z cech Heideggerowskiej charakterystyki tego fenomenu, choć daleka

jestem od przyjmowania jej za Heideggerem „z dobrodziejstwem inwentarza”, tj. z całym, przysługującym Heideggerowi (zwłaszcza wczesnemu) bagażem rozstrzygnięć filozoficznych. Charakterystyki „życia faktycznego” dokonuje Heidegger przede wszystkim w *Grundprobleme der Phaenomenologie*; podkreśla takie jego własności, jak samowystarczalność, źródłowość oraz zwracanie się ku sobie samemu w praktycznym wymiarze. Dla mnie ważne są również takie cechy Heideggerowskiej charakterystyki faktyczności, jak nierefleksyjność i ateoretyczność, co u Heideggera nie oznacza jej bezznaczeniowości. Życie faktyczne jako zawsze ukierunkowane na to, co przyszłe i umotywowane tym, co przeszłe, jest strukturą określaną przez owe odniesienia do przyszłości i do przeszłości, jest splotem motywów i ukierunkowań, które decydują o przysługującym mu znaczeniu. Nie jest to jednak znaczenie teoretyczne, predykatywne. Rozumienie fenomenu faktycznego życia w odróżnieniu od Husserlowskiego opisu fenomenu, dotyka tego, co ukryte przed naocznością przedmiotową, co jest raczej sensem niż znaczeniem.

Już na poziomie tej pobieżnej charakterystyki po heideggerowsku rozumianej faktyczności otwierają się możliwości zastosowania owej kategorii do doświadczenia estetycznego, które niejako modeluje i „fraktalnie” odwzorowuje faktyczność życia a zarazem tę faktyczność udostępnia w rozumiejącej (nie zawsze refleksyjnej, a nawet niekiedy czysto doznaniowej) interpretacji. Mowa o takich cechach doświadczenia estetycznego, jak jego relatywna autoteliczność, czasoprzestrzenne, dynamiczne i splecione z ludzkimi dążeniami i motywami ustrukturowanie, głęboki – będący zadaniem do interpretacyjnego wydobycia – charakter tego ustrukturowania, niesprowadzalność (względnie nieuchwytność) jego sensu do kulturowych artykulacji znaczeń a nawet do opisu wewnętrznego życia podmiotu.

Sens ów udostępniany jest w materii zmysłowego doświadczenia, a owej reanimacji żywej obecności sensu w tym, co zmysłowe, owemu udostępnianemu przez artystów wymiarowi faktyczności życia odpowiada termin *aisthesis*. Dzięki doświadczeniu estetycznemu, w szczególności – dzięki doświadczeniu sztuki – „dotykamy” sensu. Doświadczenie estetyczne przenosi bowiem i wydobywa ze znaczeniowo-

symbolicznych sedymentacji pierwotną zmysłowo-przestrzenną „architektonikę” sensu. Pisali o tym Merleau-Ponty czy Jean-Luc Nancy. Przede wszystkim chodzi o wewnętrzną dynamikę czasowości i przestrzenności przysługującej doświadczeniu faktyczności życia oraz doświadczeniu estetycznemu, oraz o związaną z tą dynamiką ekspansywność estetycznego doświadczenia, anektującego w coraz to większym stopniu to, co nieestetyczne. Jak ujmuje to Jacques Rancière, w *aisthesis*, w doświadczeniu estetycznym (zwłaszcza w jego aisthetycznym wymiarze) porządek postrzegania, odczuwania oraz interpretacji sztuki wchłania i przeobraża obrazy, przedmioty, związki i działania, które wydawały się najbardziej od sztuki oddalone. Uczy nas zatem na nowo doświadczać sensu rzeczywistości (czytać ją i rozumieć jako sensowną).

Aisthesis sztuki wprowadza nas na powrót do doświadczenia, od którego oddala się porządek symboliczny kultury, a mianowicie doświadczenia zmysłowo-emocjonalnego, imaginatywnego, prekonceptualnego, choć już rozumiejącego. Czyni to przedzierając się przez uwarstwione w kulturze sedymentacje sensu. Toteż *aisthesis* sztuki pozostaje w stałym

napięciu z podlegającym nieustannej petryfikacji porządkiem symbolicznym kultury, stoi na straży otwartości porządku znaczeniowego na to, co faktyczne. Powstrzymuje procesy przekształcania sztuki w ideologię, dyskurs abstrakcyjny, jest gwarantem idiomatycznego charakteru estetycznych doświadczeń, przytrzymuje ich niepowtarzalność pozostającą w związku z ogólnością (z owym słynnym Kantowskim „komunikowaniem bez pojęć").

Ta ostatnia uwaga kieruje nasze spojrzenie na problematykę relacji między sensem źródłowym (wymykającym się pojęciowemu modelowi poznawczemu, a więc dla doświadczenia percepcyjnego, które dąży do obiektywizacji, często nieobecnym) i kulturowym znaczeniem, które zatrzymując obecność sensu, zarazem potwierdza niemożność przytrzymania go w siatce stabilnych znaczeń. Fenomen faktyczności życia jest odwzorowany w sztuce i doświadczeniu estetycznym jako gra o przytrzymanie żywej obecności sensu.

Biorąc pod uwagę wspólnotowy charakter doświadczenia estetycznego (gdzie źródłowe doświadczenie sensu jest zawsze doświadczeniem współuczestnictwa w jego kulturowych, znaczeniowych artykulacjach),

należy założyć, iż obydwie wspomniane płaszczyzny badawcze: badań nad estetyczną współpartycypacją w znaczeniach oraz badań nad estetyczną współpartycypacją w sensie, wzajemnie zakładają się i łączą. Cenne w tym względzie są tropy wyznaczane przez takich, mniej lub bardziej związanych z fenomenologią filozofów, jak wspomniany Merleau-Ponty, Henri Maldiney, Jean-Luc Nancy, Paul Ricoeur, Jean-François Lyotard, Jacques Rancière.

Sztuka to ślad, świadectwo owej pierwotnej współpartycypacji oraz jej czynnik. Zarazem własna cielesność doświadczenia estetycznego może być rozpatrywana w funkcji performatywu sensu, jakiego doświadczamy w naszym intercielesnym byciu w świecie; sztuka „modeluje" faktyczność naszego doświadczania sensu. Doświadczanie możliwych światów tworzonych przez artystów na powrót uwrażliwia nas na faktyczne związki rzeczywistości, a przez owo przywrócenie wrażliwości na faktyczność uruchamia mechanizmy współpartycypacji w doświadczeniach sensu, również w ich aksjologicznym wymiarze.

Współczesny, technologicznie zapośredniczony świat narzuca nowe formy

współpartycypacji. Nakazują one zrewidowanie nie tylko dotychczasowych formuł humanizmu, lecz także – wpisanych w te formuły – sposobów rozumienia tego, co estetyczne. Sztuka ma nie tyle zbawiać, uspokajać, oszukiwać (co nie znaczy, że nadal i z powodzeniem funkcji tych nie pełni), ile zdawać sprawę z owej destabilizacji związków, jak chcieliby tego dla „prawdziwej", wysokiej sztuki Nietzsche, Heidegger, Adorno. Ma ona nie tylko zdawać sprawę z rozpadu doświadczeń, lecz także pomagać nam w trudnym zadaniu zrozumienia samych siebie w warunkach, w których dotychczasowe formuły człowieka, podmiotu, rzeczywistości kultury, natury i cały sztafaż metafizycznych sygnatur zostały nihilistycznie „przepracowane" i „pożegnane" lub są wciąż „przepracowywane" i „żegnane" (jak chcą niektórzy) przez późną nowoczesność.

Mając na względzie przepastny (choć wciągający i fascynujący) charakter niekończących się procesów estetyzacji – należy raz jeszcze przyjrzeć się możliwościom współczesnej sztuki oraz zreinterpretowanej sztuki dawnej. Idąc tropem Heideggera, Gadamera, Adorna, niektórych przedstawicieli współczesnej fenomenologii i hermeneutyki,

dostrzec w jej doświadczeniach szansę odnalezienia punktu oparcia. Nawet jeśli ów punkt oparcia nie będzie już stabilnie umocowany na trwałym gruncie metafizyki, w jej „twardej" ontologii, nawet jeśli będzie się on przesuwał wraz z ewoluowaniem form naszego życia, sposobów osadzenia w kulturze, wraz z nowymi sposobami odbioru świata, oraz wrażliwości percepcyjnej. Należy przywrócić sztuce jej związek z faktycznością życia, dostrzec na nowo, w warunkach współczesnych przejawów „erozji podstaw", jej funkcję ożywiania faktycznych związków, przywoływania doświadczeń żywej obecności sensu. Ów motyw został „zepchnięty w kąt" współczesnej filozoficznej refleksji nad sztuką przez dzieje estetycznego autonomizmu z jednej strony, z drugiej zaś – przez siłę ciążenia krytyki przedstawieniowego charakteru kultury oraz łączonej z nią zasady mimetyczności.

4. Mechanizmy doświadczania faktyczności w polu tego, co estetyczne

4.1. Faktyczność jako wymienność tego, co wewnętrzne i tego, co zewnętrzne; ambiwalencja dystansu i przyswojenia

Wbrew danemu z góry uporządkowaniu, które narzuca system języka wraz z jego ustalonymi znaczeniami, doświadczenie estetyczne (również językowe, takie jak literatura) otwiera przestrzeń policentrycznych interpretacji sensu. Dzieje się tak już na poziomie polisemii i metaforyzacji mowy potocznej, tym bardziej – w literaturze. Doświadczenie sztuki zaciera i destabilizuje granice między świadomością i cielesnością, między *res cogitans* i *res extensa*. Dla doświadczenia estetycznego w jego faktyczności charakterystyczne jest bezustanne stapianie, splatanie, wzajemne wypieranie się transcendencji i immanencji sensu. W tym znaczeniu bliskie jest ono źródłowej,

przedpojęciowej percepcji, która jest tyleż polem pierwotnych, zmysłowych, cielesnych sposobów porządkowania świata, wyłaniającym dopiero znaczenia, co prewerbalną praktyką zastosowań kulturowych figuracji sensu. Merleau-Ponty zastosuje wobec doświadczenia estetycznego analogiczną, co wobec percepcji, matrycę „chiazmu" (splotu wymienionych tu aspektów).

Wszelkie próby percepcyjnego i kulturowego przyswojenia świata są zarazem sprawdzianem niemożności tegoż przyswojenia, doświadczeniem nieprzejrzystości, dystansu. Dotyczy to naszych kontaktów ze światem w ogólności, jak i prób przyswojenia światów indywidualnych: innych ludzi, a nawet głębi mojego własnego świata. Każda próba ich zrozumienia, nazwania, wyrażenia czy przedstawienia wywraca na opak relację między głębią (zakrytością) podłoża i widzialnością powierzchni: to, co ustaliło się jako powierzchnia językowego i obrazowego przedstawienia, ukazuje swą nieprzeniknioną głębię niewidzialnego. „Mogę wyjść poza siebie jedynie przez świat" – zauważa Merleau-Ponty (1996, s. 25). Doświadczenie estetyczne umożliwia szczególny wgląd w tę sytuację i zarazem nadaje jej twórczy kierunek. Albowiem właśnie dzięki

dialektyce dystansu i przyswojenia, która przysługuje mojemu doświadczeniu świata, stwarza ono szansę komunikacji; modyfikuje mój świat, poszerza moje doświadczenie. W ten sposób malarstwo, literatura, muzyka sprawiają, że „wychodząc z nie wiadomo jakiego podwójnego dna przestrzeni, przeziera inny świat prywatny przez tkankę mojego i przez to w nim właśnie ja żyję, będąc już tylko tym, kto odpowiada na owo wezwanie, które do mnie skierowano" (Merleau-Ponty 1996, s. 25). Ta swoista komunikacja, którą umożliwia nam sztuka, „czyni z nas świadków jednego i tego samego świata, tak jak synergia naszych oczu wiąże je z jedną rzeczą. Lecz w jednym i w drugim wypadku pewność, jakkolwiek nieodparta by nie była, pozostaje absolutnie niejasna; możemy nią żyć, nie możemy ani jej pomyśleć, ani sformułować, ani podnieść do poziomu tezy" (Merleau-Ponty 1996, s. 25).

Ten sposób myślenia, którym – w jakże sugestywny sposób – autor *Oka i umysłu* „zaraził" część współczesnych fenomenologów, ma swoją strukturę. Wydobycie tej struktury jest o tyle w tym miejscu ważne, że pozwala dostrzec, iż wyłamuje się ona ze schematów poznawczo zorientowanej estetyki. Estetyki w takim

wydaniu, które krytykuje z dużą dozą racji Gadamer w pierwszych partiach *Prawdy i metody*, a która bierze swój początek od Baumgartena i Kanta. Poglądy tej grupy fenomenologów nie mieszczą się w modelu spełniającym ideał pełnej adekwatności wiedzy i jej przedmiotu.

4.2. Faktyczność a otwarty charakter doświadczenia estetycznego

Faktyczność doświadczenia estetycznego to otwartość horyzontu urzeczywistniania go jako doświadczenia i otwartość pola jego możliwych interpretacji. Doświadczenie estetyczne ma charakter faktyczny również w tym znaczeniu, że nie formułuje ono jedynej wykładni sensu. Jest dziedziną „wariacji": sens dany jest tu tematycznie tylko w wariantach. Możliwe jest nieskończone szkicowanie sensu w jego artystycznych wykładniach. Mają one bowiem – ze względu na swoje zanurzenie w tkance sensualno-zmysłowej i emocjonalnej – fragmentaryczny charakter. Idąc tropem słynnego husserlowskiego „szkicowania" oraz

wariacji imaginacyjnych, mocno podkreślają ów aspekt estetycznego doświadczenia Roman Ingarden, Merleau-Ponty, Mikel Dufrenne. Merleau-Ponty pisze w *Prozie świata*, iż sens jest zagięciem (*le pli*), dokonanym przez ekspresję w tkance mowy – przejrzystej i nieprzejrzystej zarazem. Jedność sensu urzeczywistnia się w sposób nieprzerwany w związku ze swą permanentną niewystarczalnością i dana jest nie inaczej, jak idea regulatywna kontyngentnych aktów ekspresji. Jak to trafnie w odniesieniu do Merleau-Ponty'ego sformułował Renaud Barbaras, sens istnieje tylko przez „drganie" jego ciągłości (*le tremblement de la durée*), bezustannie rozdzieranej przez akty ekspresji, w których się artykułuje (Barbaras 1998, s. 193) [12].

Merleau-Ponty w swej charakterystyce doświadczenia estetycznego nie zmierza do charakterystyki modelu wiedzy ułomnej, zatrzymującej nas w połowie drogi do pełnego poznania. Francuskiemu filozofowi obca jest idea poznania absolutnego. To, co jest nam dane w postrzeżeniu świata, to, co się ukazuje jako zewnętrzny czy wewnętrzny obraz świata, nie jest – jak zauważa autor *Oka i umysłu* – tekstem do odczytania, za którym stałby jeden, wspólny

wszystkim, obiektywny sens. Odczytywanie obrazu jako tekstu, zakładanie, iż możliwe jest odkrycie jego ostatecznego sensu, „to wszak poniechanie rozumienia świata faktycznego i wkroczenie w obszar pewności takiego rodzaju, który nigdy nie odda nam owego «jest» (*il y a*) świata” (Merleau-Ponty 1996, s. 48).

Doświadczenie faktyczności świata powinno zawierać bowiem własną omylność. Jeśli ma być żywym doświadczeniem, powinno być ruchem korekt i przymiarek, ruchem przyswojenia i dystansu, niekończącej się zmiany pozycji postrzegania, a więc – wymienności wnętrza i zewnętrza, powierzchni i podłoża. Zarówno zapytywanie o byt jak i postrzeganie go, dokonuje się wewnątrz świata: tym, co widzi jest moje ciało; widzący jest zarazem widzialny, wpisany jest on w świat, który staje się widzialny właśnie na mocy owego wpisania i właśnie dlatego nie jest on identycznością z sobą samym, nie jest bytem w sobie, lecz zawiera swoją własną negację. Jako że *percipi* stanowi jego nieodłączny moment, niemożliwa jest jego pełna totalizacja, uzyskanie jego pełnego znaczenia.

Chodziłoby tu raczej nie o adekwację, lecz o aproksymatywne zbliżanie się do faktyczności świata, o stałe odraczanie aktu ostatecznego jej

doświadczenia; nie o doświadczenie pełni jakkolwiek rozumianej obecności. Jeśli przyjąć to założenie Merleau-Ponty'ego, nie można traktować obrazu jako artykulacji tego finalnego aktu. Obraz malarski – jako nieodłączny element i czynnik naszego doświadczania świata, które jest procesem nieskończonym, ułomnym, wiecznie otwartym na korektę i nawet na samozaprzeczenie – jest również nacechowany niejednoznacznością, nietożsamością, niedosytem przedstawianego. Świadomość przedstawieniowego charakteru obrazu jest świadomością różnicy, braku, nietożsamości, które są nieodłącznym aspektem żywej percepcji świata i które wnoszą w byt obrazu to istotowe pęknięcie lub rozziew, o którym Belting pisał w kategoriach obecności i nieobecności, Merleau-Ponty zaś w kategoriach wymiany (splotu) tego, co widzialne i niewidzialne. Jeśli odbieramy obraz jako „prawdziwy", jeśli „żyje" on w naszej percepcji, to dlatego, że dotyka on i demonstruje to, co wynosi ze swego podłoża: z naszych percepcyjnych związków ze światem.

Jest swoistym paradoksem, że obraz wskazujący na swój przedstawieniowy charakter (a więc obraz, który czyni tematem różnicę między faktycznością i pozornością naszego

doświadczenia) jest bliższy „życiu” (żywej percepcji), niż obraz iluzjonistyczny.

Toteż prawdziwie artystyczne sposoby ujęcia faktyczności świata takim, jakim jest on nam dany w naszym doświadczeniu, zawsze cechuje pewien rodzaj „niedokończenia”, ułomności. Są one miejscem prześwitywania ukrytego podłoża, którym jest potencjalna możliwość innych ujęć, innych przedstawień. Podłoże naszych kontaktów percepcyjnych ze światem jest niewyczerpalną głębią możliwości i na tę nieskończoność otwiera nas to, co w malarskim przedstawieniu „chwiejne”, niedokończone, demonstrujące własny, przedstawieniowy status (przezieranie grubo tkanego płótna spod warstw farby, grube pociągnięcia pędzla, niedbale rzucane plamy koloru itd.). Przedstawienie malarskie „żyje”, jeśli nie osiąga efektu pełnej obecności rzeczy przedstawianej.

Efekt ów może osiągnąć przez eksponowanie roli medium. Pisze o tym efekcie Hans Belting:

> Jedynie w sztuce ambiwalencja, która istnieje między obrazem i medium, tworzy tak silny bodziec dla naszej percepcji. Bodziec, przypisywany przez nas obszarowi tego, co estetyczne. Zaczyna się on już tam, gdzie nasze wrażenie zmysłowe pobudzane jest na zmianę przez

> iluzję przestrzeni i przez pomalowaną powierzchnię obrazu malarskiego. Następnie rozkoszujemy się – jako wysoce estetyczną podnietą – ambiwalencją między iluzją i faktem, między przedstawioną przestrzenią i pomalowanym płótnem. Weneccy malarze renesansu świadomie grali z tą ambiwalencją, wprowadzając szczególnie grubo tkane płótno, aby dobitnie unaocznić widzowi przyleganie farby do materialnego nośnika (Belting 2007, s. 43).

Odnosimy wrażenie, że podłoże obrazu wyziera spod powierzchni; powierzchnia jest odbierana jako płaszczyzna zamalowanego płótna, wraz z jego kolorem i fakturą, ale zarazem – w oscylującym ruchu nastawienia odbiorczego – jest ona wstępem do innego świata: świata widzianego oczyma innego człowieka i świata moich możliwych doświadczeń. Dlatego tak przemawiają do nas ślady pędzla, rozpoznawane jako ślady ruchu ręki malarza, będące cielesnym przełożeniem relacji między jego własnym ciałem i otoczeniem. W tym sensie ślad pędzla jest rysem, odciskiem tego intercielesnego doświadczenia, które wszak nie jest mechanicznym odciskiem niczym pieczęć, ale jest rysem, któremu przysługuje byt intencjonalny. Jest to bowiem ślad określonego

sposobu rozpoznania sensu, nawet jeśli to rozpoznanie sensu przebiegało w płaszczyźnie intercielesnej i jeszcze nie zostało ujęte w pojęcia. Zarazem jest to akt nadania sensu; dzięki niemu uczymy się widzieć świat, odkrywamy niedostrzegane dotąd związki między rzeczami; dzięki niemu inaczej niż dotąd jesteśmy w świecie.

4.3. Ambiwalencja ciągłego i wydarzeniowego charakteru estetycznego doświadczenia

Doświadczenie estetyczne jako doświadczenie żywej faktyczności niesie w sobie cechę doświadczenia jako *Erfahrung*, na którą wskazywałam w drugiej części tego rozdziału, a która polega na wpisanym weń wymogu ciągłości. Jest ono rozsadzane przez potrzebę uzupełniania, kontynuacji, wykraczania ku „czemuś więcej”. Jest doświadczeniem własnej niewystarczalności jako pełnej artykulacji sensu. Jako sposób przeżywania świata (*Erlebnis*) jest więc ambiwalencją spełnienia i braku pełnej satysfakcji. O towarzyszącemu doświadczeniu estetycznemu poczuciu niespełnienia

i pożądaniu pełnej satysfakcji przejmująco pisali Paul Valery czy Erwin Straus.

Ukierunkowanie na przyszłość doświadczenia estetycznego wynika z owego wezwania do ciągłości doświadczeń rozumianych jako *Erfahrung*, co – z jednej strony – nadaje im charakter transcendujący ich immanentność (i ułatwiający procesy ich idealizującej obiektywizacji, a często – wyobcowania), z drugiej – zbliża do naszych faktycznych doświadczeń egzystencjalnych. W kategoriach faktyczności temat ów ujmował Martin Heidegger. „Ćwiczymy się w śmiertelności", jak powiedziałby Gianni Vattimo, pozwalając artyście prowadzić nas ku spełnieniu obietnicy pełnego rozumienia oraz pełnej tożsamości z doświadczanym światem a zarazem doświadczać niemożności spełnienia tej obietnicy w dotykaniu granic własnych możliwości jako bytów skończonych.

Wezwanie do ciągłości decydujące o wewnętrznej dynamice doświadczenia estetycznego i o towarzyszącym mu emocjonalnym zaangażowaniu podmiotu „wciągniętego w narrację" artystycznego przedstawienia i oczekującego przewidywanego

„dalszego ciągu”, to tylko jedna strona zagadnienia.

Estetyczne doświadczenie w swej faktyczności przechowuje bowiem ambiwalencję żywego doświadczenia. Ma ono również – patrząc z innej strony – charakter wydarzenia wyrywającego nas z ciągłości narracji budowanej przez tradycyjne, kulturowe sposoby rozpoznania sensu. W tym kontekście należałoby umieścić rozwijaną współcześnie estetykę „wydarzeniowości”. Czerpie ona z inspiracji fenomenologicznych i hermeneutycznych, wpisuje się w antymetafizyczną batalię ponowoczesności. Jean-François Lyotard, będący tej tendencji reprezentatywnym przykładem, zmierza do wypracowania nowych narzędzi rozpoznających artystyczną wydarzeniowość, takich jak kategorie: figuralności, anamnezy, zredefiniowanej wzniosłości. Przylegają one do sztuki współczesnej, ale i pozwalają na ponowną interpretację historii dzieł i praktyk artystycznych. Prowadzą nas nowymi, dotąd nieeksploatowanymi tropami ku wydobyciu wymiarów faktyczności sztuki.

Warunkiem wkroczenia na nowe interpretacyjne szlaki jest jednak to, co stało się dokonaniem kultury nowoczesnej w jej późnej

fazie, szczególnie sztuki modernistycznej, zwłaszcza surrealistycznej. Chodzi o uwolnienie *aisthesis* artystycznej od zobowiązań metafizycznych. Wrażliwość, doznaniowość artystyczna, zwracając się ku samej sobie, staje się wyrazem i dokumentem późnonowoczesnych procesów wykorzenienia człowieka, ale też i destabilizacji obowiązujących dotychczas schematów interpretacyjnych. Nihilistycznym momentom sztuki modernistycznej i współczesnej można przypisać rolę pozytywnego czynnika procesów stymulowania wolności interpretacyjnej, zwłaszcza w odniesieniu do ponownie odczytywanej sztuki przeszłości.

Jak trafnie zauważa Karl Heinz Bohrer w *Absolutnej teraźniejszości*, w związku z nastawieniem na napotykanie tego, co się wydarza, stajemy się dziś szczególnie podatni na powrót mitycznych sposobów przeżywania świata (np. otwarci na epifanię grozy, która jest związana z doświadczeniem nagłości i tego, co nieoczekiwane). Nagłość późnonowoczesnej grozy, tak jak w micie attyckim, jest doświadczeniem kontyngencji i skończoności istnienia. Doświadczenia tego nie łagodzi już mit oświecenia wraz z jego utopią pojednania,

stojący u podstaw eskapistycznych i kompensacyjnych koncepcji sztuki.

Nowy typ odbiorczej wrażliwości jest szczególnie nastawiony i otwarty na szok wywołany tym, co nieoczekiwane, na „wydarzanie się" aisthetycznej „powierzchni" dzieła. W przeciwieństwie do interpretacji poszukujących założonego, utrwalonego w znaczeniach kulturowych sensu, owe uwolnione możliwości interpretacyjne kultury zaangażowane są w pracę współkonstytuowania znaczenia dzieła. Powstaje ono, a raczej wydarza się, wraz z aktem interpretacji. Akt ten nie mógłby zaistnieć bez swego kulturowego zaplecza, ale – właśnie w wydarzaniu się sensu dzieła owo zaplecze zostaje wywołane z tła innych możliwości i zaprzęgnięte do pracy interpretacyjnej. Na przykład jeśli poddajemy współczesnej reinterpretacji dzieło sztuki dawnej, dajmy na to *Powrót syna marnotrawnego* Rembrandta, to bardziej niż kiedykolwiek jesteśmy otwarci na pozatematyczną percepcję tego dzieła, na ujmowanie go w kategoriach efektów czysto malarskich, oderwanych od tematycznych założeń, uwolnieni od konieczności odczytywania go jako tylko

malarskiego zapisu pewnej kulturowej opowieści.

Wrażliwość współczesnego artysty i odbiorcy sztuki jest dziś ponadto „wytrenowana” przez percepcję opartą na efekcie szoku, przede wszystkim – przez kino i media elektroniczne, a w przypadku odbiorcy wykształconego – uposażona w figury postrzegania aisthetycznego, którego uczą nas artyści – od impresjonizmu po sztukę współczesną. Uwolnienie postawy interpretacyjnej od konieczności wyjściowego uwikłania w narrację mityczno-teologiczną i skierowanie jej ku analizie wrażeniowo-doznaniowych aspektów obrazu, sprzyja otwartości na „wydarzanie się” doświadczania tego, co aisthetyczne. Możliwe jest fragmentaryczne, wyrwane z ram zespalającej całości znaczeniowej, doświadczanie pewnych elementów obrazu i włączanie w nowe konteksty interpretacyjne, uruchamianie kulturowo i życiowo (indywidualnie) zapośredniczonego potencjału interpretacyjnego.

Może zdarzyć się zatem, że „uderzenie” w odbiorcę, mającego za sobą obcowanie z dziełami impresjonistycznymi, plamy koloru i światła pewnego detalu obrazu, np. pięty syna marnotrawnego na obrazie Rembrandta,

umożliwi własne, odbiorcze wykadrowanie przestrzeni malarskiej tego dzieła, a następnie – dzięki redukcji do czystej wizualności, umożliwi swobodę poszukiwania nowych kontekstów interpretacyjnych dla owego detalu. Wyizolowane z odniesień treściowych wydarzenie aisthetyczne (tj. nastawione na uwolnioną od interpretacji tematycznej warstwę wrażeniowo-zmysłową dzieła) może się stać osią obrotową nowej interpretacji. Może ono teraz wydobywać sensy ukryte przed wykładnią zdominowaną przez narrację mitologiczną. Wokół tej osi może być budowana własna mikrologia obrazu. Nie musi to wcale oznaczać unieważnienia jego znaczenia mitycznego, symboliczno-kulturowego. Może ono zostać na powrót przywołane już na poziomie zmysłowej interpretacji obrazu, w nieoczekiwany sposób tworząc nowe powiązania imaginacyjne. Temat ten rozwijał w szczególnie atrakcyjny sposób Malraux (1951)[13]. Znaczenie dzieła ma szansę znaleźć się w polu nowych, często głębszych odniesień; pozwala go np. czytać w polu „żywej faktyczności” jako zderzenie ludzkiego dramatu z hieratycznością i wertykalnością planu teologicznego.

Owo „*punctum*” (używając terminu Rolanda Barthesa) – plama światła na bosej stopie – staje się w tym przypadku zwornikiem porządku boskiego i tego, co ludzkie. Również w tym znaczeniu, że czyni zbieganie się powyższych planów naszym własnym wydarzeniem interpretacyjnego odkrycia. Przebiega ono na poziomie aisthetycznym, przedkonceptualnym, gdzie splot tego, co jest moim własnym doświadczeniem egzystencjalnym z tym, co stanowi kulturowe uposażenie mojego postrzegania, nadaje szczególną ważność tym, a nie innym elementom przestrzeni wizualnej zagospodarowanej przez malarza. Wydarzenie plamy światła i koloru otwiera nasze doświadczenie percepcyjne na to, co w owej widzianej przestrzeni niewidzialne i to, co w opowiedzianej historii mitycznej niepowiedziane. Ów ruch otwarcia jest więc ruchem różnicy, a nie – tożsamości sensu i znaczenia.

Przez przeniesienie ruchu różnicy z obszaru doświadczania naszej obecności w świecie i obecności świata dla nas w obszar sztuki dokonuje się przemiana: „inny” wkracza w rejon mojego doświadczenia, dotykam wymiarów innego świata (nawet jeśli jest on „we mnie”, jako

przejaw mojego życia wewnętrznego). Niezależnie czy nazwać ten moment przemiany metamorfozą magiczną (Belting), fuzją horyzontów (Gadamer) czy intercielesnością (Merleau-Ponty), odbywa się on za pośrednictwem doświadczenia estetycznego jako takiego wyjścia ku światu, które jest zarazem owego świata przyswojeniem.

Warto dodać, kontynuując wcześniej podjęty trop, uwagę dotyczącą sytuacji współczesnego podmiotu estetycznego doświadczenia. Hal Foster celnie charakteryzuje ją jako „rozszczepienie czasoprzestrzenne, paradoks bliskości przez mediatyzację; moralne rozszczepienie, paradoks obrzydzenia podszytego fascynacją lub sympatii podszytej obrzydzeniem; a także rozszczepienie obrazu ciała, ekstaza rozproszenia, któremu przeciwdziała zbroja, lub fantazja odcieleśnienia, którą rozprasza abiekcja” (Foster 2010, s. 262). W rezultacie jesteśmy dziś stawiani wobec niejednoznaczności współczesnych, zapośredniczonych technologicznie doświadczeń jako doświadczeń bliskości i oddalenia zarazem.

To współczesne zawieszenie podmiotu między bliskością i oddaleniem określa jego współczesną kondycję, której faktyczność dotyka nas za

pośrednictwem sztuki, zwłaszcza współczesnej. To za jej sprawą bywamy niejednokrotnie własną prawdą „dotknięci". O owym uczuciu „bycia dotkniętym" przez sztukę pisali Benjamin i Adorno. Ten ostatni określał owo uderzenie faktyczności jako stan „wdarcia się obiektywności do świadomości subiektywnej" (Adorno 1994, s. 444).

Nowe formy sztuki, które zdają sprawę z owego „dotknięcia" prawdą o naszej własnej kondycji, mają zatem do spełnienia istotne zadanie. Pozbywając się bagażu treściowego związanego z tradycyjnym, zakorzenionym metafizycznie sposobem postrzegania świata, w warunkach kryzysu związanego z nim doświadczenia, pozwalają na nowo określić jego faktyczność. Można więc na koniec wywodów powiedzieć, iż próba fenomenologiczno-hermeneutycznego, ale też antropologicznego zrozumienia głębokich, ludzkich wymiarów estetyki rodzącej się w związku z procesami „odczarowania świata" ujmuje to, co estetyczne (nawet jeśli nie pretenduje ono do rangi apofatycznego kontaktu z Absolutem) w kategoriach faktyczności tak, jak rozumiał ją Heidegger.

Podsumowanie

W świetle kryzysu nowoczesnego doświadczenia, nad którym pochylają się humaniści od ponad stulecia, filozoficzny namysł nad doświadczeniem estetycznym znajduje szerokie i ważne uzasadnienie. Usytuowanie problematyki estetycznej w tym kontekście jest, jak starałam się pokazać, jedną z możliwych odpowiedzi na sytuację kryzysu; stanowi zarazem możliwość ujęcia owej problematyki w sposób odbiegający od charakterystyk podejmowanych przez tradycyjną estetykę. W tym tekście naszkicowałam obraz możliwości, jakich dostarcza umieszczenie kategorii doświadczenia estetycznego w kontekście kryzysu doświadczenia, ale też – i wobec podjętego przez współczesną filozofię z Heideggerem na czele – tematu faktyczności życia.

Doświadczenie estetyczne jest w tym ujęciu modelem faktyczności życia a zarazem tę faktyczność udostępnia w sposób rozumiejący, choć nie zawsze refleksyjny, a nawet niekiedy czysto doznaniowy. Wskazuję na takie jego cechy, jak jego relatywna autoteliczność, czasoprzestrzenne, dynamiczne i splecione

z ludzkimi dążeniami i motywami ustrukturowanie, głęboki – będący zadaniem do interpretacyjnego wydobycia – charakter tego ustrukturowania. Szkicuję ważne moim zdaniem, rysy doświadczenia estetycznego jako doświadczenia faktyczności.

Faktyczności doświadczenia estetycznego przysługuje zatem:

— Otwarty charakter; doświadczenie estetyczne otwiera przestrzeń policentrycznych interpretacji sensu. Doświadczenie estetyczne ma charakter faktyczny również w tym znaczeniu, że nie formułuje ono jedynej wykładni sensu. Jest dziedziną „wariacji": sens dany jest tu tematycznie tylko w wariantach. Możliwe jest nieskończone szkicowanie sensu w jego artystycznych wykładniach. Mają one bowiem fragmentaryczny charakter, głównie ze względu na swoje zanurzenie w tkance sensualnozmysłowej i emocjonalnej, w swoistej przysługującej mu czasoprzestrzenności.

— Zacieranie i destabilizacja granic między świadomością i cielesnością, między *res cogitans* i *res extensa;* bezustanne stapianie, splatanie, wzajemne wypieranie się

transcendencji i immanencji sensu. W tym znaczeniu bliskie jest ono źródłowej, przedpojęciowej percepcji, która jest tyleż polem pierwotnych, zmysłowych, cielesnych sposobów porządkowania świata, wyłaniającym dopiero znaczenia, co prewerbalną praktyką zastosowań kulturowych figuracji sensu.

— Niepełna przejrzystość znaczeniowa: zanurzenie, uczestnictwo i zarazem dystans „rozumienia jako" przybliżające nas do „żywej" percepcji. Jest ona bezustanną oscylacją między ustanawianiem i obalaniem znaczeń. Stąd swoista komunikacja, którą umożliwia nam estetyczne doświadczenie, może destabilizować schematy i hierarchie kulturowych przekazów; może naruszać, czasem wywracać zwyczajowe relacje między głębią (zakrytością) podłoża i widzialnością powierzchni, między tym, co widzialne i niewidzialne.

— Wbrew koncepcji prawdy jako adekwacji, nie tyle naśladowanie, co aproksymatywne, uczestniczące zbliżanie się do faktyczności świata, stałe odraczanie aktu ostatecznego jej doświadczenia; przysługuje mu czasowość „odraczania" .

— Charakter procesu nieskończonego, ułomnego, wiecznie otwartego na korektę i nawet na samozaprzeczenie – nacechowanego niejednoznacznością, nietożsamością, niedosytem przedstawianego. Świadomość przedstawieniowego charakteru obrazu jest świadomością różnicy, braku, nietożsamości, które są nieodłącznym aspektem żywej percepcji świata.
— Charakter performatywny: dzięki niemu uczymy się widzieć świat inaczej, odkrywamy niedostrzegane dotąd związki między rzeczami; dzięki niemu inaczej niż dotąd jesteśmy w świecie. Przez przeniesienie ruchu różnicy z obszaru doświadczania naszej obecności w świecie i obecności świata dla nas w obszar sztuki dokonuje się przemiana: „inny” wkracza w rejon mojego doświadczenia, dotykam wymiarów innego świata.
— Niewystarczalność pełnej artykulacji sensu. Jako sposób przeżywania świata (*Erlebnis*) jest więc ambiwalencją spełnienia i braku pełnej satysfakcji.
— Ukierunkowanie na przyszłość, co wynika z wezwania do ciągłości doświadczeń rozumianych jako *Erfahrung*; z jednej strony

nadaje to doświadczeniu estetycznemu charakter transcendujący jego immanentność (i ułatwiający procesy jego idealizującej obiektywizacji, a często – wyobcowania), z drugiej – zbliża do naszych faktycznych doświadczeń egzystencjalnych.

— Charakter wydarzenia wyrywającego nas z ciągłości narracji (i czasu linearnego) budowanej przez tradycyjne kulturowe sposoby rozpoznania sensu; zwłaszcza nowy typ odbiorczej wrażliwości (wytrenowanej przez media elektroniczne); jest ona nastawiona i otwarta na szok wywołany tym, co nieoczekiwane.

— Wymienność tego, co wewnętrzne i tego, co zewnętrzne; ambiwalencja dystansu i przyswojenia; zawieszenie podmiotu między bliskością i oddaleniem. Określa to jego współczesną kondycję, której faktyczność dotyka nas za pośrednictwem sztuki, zwłaszcza współczesnej. To za jej sprawą bywamy niejednokrotnie własną prawdą „dotknięci”.

Bibliografia

Adorno T. (1994), *Teoria estetyczna*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Barbaras R. (1998), *Le tournant de lèxperience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.

Belting H. (2007), *Antropologia obrazu. Szkice do nauki o obrazie*, tłum. M. Bryl, Kraków: Universitas.

Bohrer K.H. (2003), *Absolutna teraźniejszość*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa: Oficyna Naukowa.

Bouveresse R. (1998), *L'Expérience esthétiqie*, Paris: PUF.

Dufrenne M. (1967), *Phénomenologie de lèxpérience esthétique*, Paris: PUF.

Foster H. (2010), *Powrót realnego. Awangarda u schyłku wieku*, tłum. M. Borowski, M. Sugiera, Kraków: Universitas.

Giddens A. (2008), *Konsekwencje nowoczesności*, tłum. E. Klekot, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Heidegger M. (2007), *Ontologia. Hermeneutyka faktyczności*, tłum. M. Bonecki, J. Duraj, Nowa Wieś: Wydawnictwo Rolewski.

Jay M. (2008), *Pieśni doświadczenia. Nowoczesne amerykańskie i europejskie wariacje na uniwersalny temat*, tłum. A. Rejniak-Majewska, Kraków: Universitas.

Lyotard J.-F. (2015), *Co malować? Adami, Arakawa, Buren*, tłum. M. Murawska, P. Schollenberger, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
Malraux A. (1951), *Les voix du silence*, Paris: NRF/La Galerie de la Pleiade.
Markowski M.P. (2013), *Polityka wrażliwości. Wprowadzenie do humanistyki*, Kraków: Universitas.
Merleau-Ponty M. (1996), *Widzialne i niewidzialne*, tłum. M. Kowalska i in., Warszawa: Fundacja Aletheia
Rancière J. (2007), *Estetyka jako polityka*, tłum. J. Kutyła, P. Mościcki, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
Schulze Gerhard (1992), *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*, Frankfurt–New York: Campus.
Scott J.W. (1991), *The Evidence of Experience*, „Critical Inquiry" 17(4).
Vattimo G. (2006), *Koniec nowoczesności*, tłum. M. Surma-Gawłowska, Kraków: Universitas.

Przypisy

[1] Ślipko w swym podręczniku *Zarys etyki ogólnej* (Ślipko 2002, s. 392) podobnie proponuje, by cnotę moralną rozumieć jako „nabytą stałą zdolność woli człowieka do spełniania aktów moralnie dobrych". Moim zdaniem,

oprócz zdolności woli warto zaakcentować jej nastawienie na czynienie dobra oraz umiejętność spełniania aktów moralnie dobrych – stąd drobne różnice w tych definicjach cnoty.

[2] Por. Anscombe (1958). Wśród licznych autorów podejmujących koncepcję etyki cnót na szczególną uwagę zasługuje obszerna monografia MacIntyre (1996).

[3] W charakterystyce tego sporu odwołuję się przede wszystkim do dwóch znakomitych jego omówień u Szutta (2004 i 2009).

[4] Wątek relacji pomiędzy religią a etyką, na podstawie analizy tej samej przypowieści, rozwinąłem szerzej w artykule *Religia a etyka* (Szostek 2015).

[5] *Charitas est mater omnium virtutum, et radix, inquantum est omnium virtutum forma* – św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologica* I–II, q. 62, a. 4.

[6] *Deus est principale objectum charitatis, proximus autem ex charitate diligitur propter Deum* – ibid., II–II, q. 23, a. 5 ad 1.

[7] Por. ibid., II–II, q. 47–170.

[8] Nietrudno dostrzec analogię pomiędzy podejściem Wojtyły a wspomnianą filozofią Lévinasa.

[9] Pierwszy podrozdział wchodzi w skład internetowej publikacji *Ku faktyczności doświadczenia estetycznego* w „Biuletynie Estetycznym” Polskiego Towarzystwa

Estetycznego z 2015 roku; w tekście zostały też fragmentarycznie wykorzystane inne sformułowania tego artykułu.

[10] Cytowany tu Jay odwołuje się do sformułowania Gerharda Schulze (1992).

[11] Nie używam tego pojęcia w znaczeniu potocznym, jakie występuje np. we frazach typu: „Przewidywałem *x* i faktycznie, moje przewidywania się sprawdziły" albo: „wyobrażałem sobie, że *a* jest *p* i faktycznie – okazało się, że tak jest", „Relacje świadka nie zgadzają się z tym, co faktyczne". Znaczenia słów „faktyczność"/„faktyczny" występują w języku potocznym blisko znaczeń: „realność"/„realny", względnie „istniejący naprawdę" lub „niepodważalny" i wchodzą w opozycję wobec rodziny pojęć związanych z iluzją, fikcją, złudzeniem, nieprawdą itp. Gdybym przyjęła takie rozumienie, opozycja, jaka pojawia się na poziomie potocznego rozumienia słowa „faktyczność" względnie „faktyczny", określiłaby również sposób rozumienia tego, co estetyczne, które będę próbowała odnieść do fenomenu faktyczności.

Naprowadziłaby nas ona na dość już dzisiaj jałowe tropy wąsko pojętego mimetyzmu o platońskiej proweniencji, przeciwstawiającego estetyczny świat ułudy i fikcji światu realnemu; świat podmiotowo wykreowany światu obiektywnie istniejącemu. O jej

małej przydatności heurystycznej przekonuje nas wielu filozofów nowożytnych, a w szczególności – myśliciele współcześni zdający sprawę z wzajemnego przenikania się tych dwóch światów.

[12] Podobne stanowisko zajmują Richir wraz z jego koncepcją „migotania fenomenów" czy Maldiney z podkreślaniem znaczenia kategorii rytmu zarówno w procesach fenomenalizacji świata, jak i w doświadczeniu estetycznym.

[13] W podobnym duchu pisał o imaginacyjnej wolności interpretacyjnej doświadczenia estetycznego jako uwolnionej aisthesis Dufrenne w *Phénomenologie de lèxpérience esthétique* (1967). Szersze omówienie tych aspektów u wymienionych wcześniej autorów można znaleźć u Bouveresse'a w *L'Expérience esthétiqie* (1998).

Zofia Rosińska, Andrzej Zieliński

KOMUNIKACJA. FENOMEN I KATEGORIA

S ł o w a k l u c z o w e: *język komunikacji, kodowanie informacji, pole aksjologiczne, rozmowa, kryzys, wspólnota, artystyczna praxis, estetyczne sacrum, rozum komunikacyjny*

Wstęp

Fenomen komunikacji jest obecny w każdym obszarze życia. Wśród ludzi, wśród zwierząt i wśród roślin, a także między przedstawicielami tych grup. Mówimy również o komunikacji wewnątrz urządzeń technicznych i o komunikacji między różnymi dyscyplinami wiedzy. Kategorię komunikacji z kolei znajdujemy w wielu dziedzinach refleksji nie tylko filozoficznej. Jest w psychologii i socjologii, lingwistyce i semantyce, jest w filozofii języka,

estetyce, filozofii kultury i polityce. Trudno ją z nich wyodrębnić i zautonomizować.

Nawet gdy jest charakteryzowana z perspektywy określonej dziedziny, zawsze jest konsekwencją pewnych założeń filozoficznych – metafizycznych lub antropologicznych, choć najczęściej założenia te nie są ujawniane, a także często nie do końca uświadamiane przez autorów.

W słownikach istnieją dwa określenia komunikacji: jedno akcentuje jej znaczenie technologiczno-cywilizacyjne, drugie – jej znaczenie społeczno-kulturowe. W znaczeniu pierwszym komunikacja to „technika transportu i łączności […] cybernetyczna technika przenoszenia informacji między układami technicznymi i otoczeniem”; w znaczeniu drugim sens komunikacji wyprowadzany jest z łacińskiego słowa *communicare*, które znaczy „dzielić się”, „brać udział”. Komunikować czyli uczynić coś wspólnym, wspólnie naradzać się, wzajemnie sobie coś przekazywać. Znaczenia słownikowe były rozwijane i wzbogacane w poszczególnych teoriach i w praktycznych zastosowaniach (Kopaliński 1967).

Celem tego eseju jest ogólna charakterystyka komunikacji, która uwzględnia oba powyższe jej

znaczenia. Trudno je oddzielić, gdyż zawsze o siebie zahaczają. Aby ująć przedstawiony tu fenomen komunikacji w jej szerokim sensie, przyjmujemy dwie kategorie: „funkcję” i „cel”. Autorzy zdają sobie sprawę, że rozdzielenie funkcji i celu stanowi uproszczenie, które może budzić zastrzeżenia metodologiczne. Rozdzielając jednak funkcję od celu ,koncentrujemy się przede wszystkim na podkreśleniu różnic w tym, jak ludzie podchodzą do problematyki komunikacji. Odwołujemy się do ujęć komunikacji w różnych obszarach wiedzy, choć nie prezentujemy ich w pełni. Skupiamy się na fenomenie komunikacji przez sztukę. Chodzi nam jednak o to, aby komunikację przez sztukę dostrzec jako istotny, jednak nie jedyny element komunikacji w kulturze.

1. Komunikacja jako funkcja

W tradycyjnym sensie komunikowanie polegało na przekazywaniu informacji od świadomego nadawcy do świadomego odbiorcy. Stopniowo jednak następowało rozszerzenie najpierw zakresu potencjalnych źródeł komunikowanego przekazu, a później również jego odbiorców.

Wraz z rozwojem teorii informacji i powstaniem cybernetyki okazało się, że komunikacja może występować nie tylko między podmiotami, lecz także dotyczy przedmiotów. Dobrze to uświadamia tytuł opublikowanej w 1948 roku książki Roberta Wienera: *Cybernetyka lub sterowanie i komunikacja w zwierzęciu i w maszynie* (Wiener 1948). W ujęciu cybernetyki komunikacja może występować między narządami i układami żywego organizmu, a także między elementami urządzeń technicznych. W tym ostatnim sensie układ kierowniczy samochodu komunikuje się z kołami w trybie rozkazującym, a owady komunikują się między sobą w trybie oznajmującym przez feromony, choć więksi znawcy psychiki owadów nie wykluczają rozkazującego trybu tej komunikacji. Rozwój endokrynologii i neurofizjologii oraz komputeryzacji w późniejszych latach potwierdził celność spostrzeżenia Wienera mocniej, niż można było tego oczekiwać w roku 1948.

W tradycyjnym sensie komunikowanie odbywało się za pośrednictwem zdań oznajmujących. Zdania w trybie rozkazującym mają w sobie element wymuszenia i lepiej mieszczą się w kategorii „sterowania”, które

stanowi szczególną formę komunikacji. Komunikacyjna rola zdań pytajnych najmocniej wyraża się w sytuacjach złożonej wymiany informacji między podmiotami. Pytania bowiem ukierunkowują wymianę informacji przez kształtowanie jej przedmiotu. W wielu jednak przypadkach pytania zawierają założenia pozytywne, które stanowią przekaz podobny, jeżeli nie identyczny z przekazem zawartym w zdaniach oznajmujących.

Słowo „komunikacja” i jego pochodne formy jak „komunikat” w odniesieniu do przekazywania informacji są używane w kilku kontekstach nadających im odmiany znaczeniowe:

— Działanie polegające na przekazywaniu informacji. W tym sensie termin ten może odnosić się do konkretnego zdarzenia lub działań powtarzalnych.
— Różnie pojmowana treść przekazywanej informacji lub jej znaczenie w sensie logicznym, ale również jej tryb: czy jest to oznajmienie, pytanie czy polecenie.
— Układ materialny służący przekazywaniu informacji i sposób jego funkcjonowania:

system symboli, kodowanie, przesyłanie i dekodowanie.

W szerszym kontekście stosunków międzyludzkich słowo „komunikacja” używane jest do określenia stanu więzi i porozumienia między jednostkami, a czasem między grupami ludzi. Na przykład „ten brak komunikacji między synem a ojcem jest odbiciem braku komunikacji międzypokoleniowej”.

Istnieją również zastosowania słowa „komunikacja” w znacznie słabszym, czasem czysto przenośnym sensie, np. w krytyce artystycznej bywa mowa o komunikowaniu się artysty z odbiorcą za pomocą dzieła sztuki, a także o komunikowaniu się samego dzieła sztuki z odbiorcą.

2. Systemy komunikacyjne

Mimo iż za współczesną informatyką stoją złożone sieci i skomplikowane procesy podparte poważną teorią matematyczną, podstawowy schemat systemów komunikacji stosowanych w informatyce ma w sobie uniwersalność

pozwalającą go zastosować do niemal wszystkich sposobów komunikacji

Schemat ten rozpoczyna się od źródła informacji, która ma być zakomunikowana, urządzenia kodującego, kanału przesyłowego, urządzenia dekodującego i odkodowanej informacji, której treść jest dostępna osobie lub przedmiotowi w miejscu przeznaczenia.

Informacja przeznaczona do zakomunikowania nosi nazwę zbioru kodowanego. W procesie kodowania jest ona zamieniana na zbiór „słów kodowych”. Po przesłaniu kanałem komunikacyjnym słowa kodowe trafiają do urządzenia dekodującego, gdzie zostaną zdekodowane do postaci pierwotnego zbioru kodowanego lub do jakiejś innej postaci dającej się odczytać i wykorzystać.

Bardzo wysokie wymagania dotyczące jednoznaczności przekazu są konieczne we współczesnych systemach informatycznych i w wielu innych dziedzinach nauki i technologii. Jednak komunikacja w życiu codziennym często miewa znacznie mniejsze wymagania odpowiadające naszemu aktualnemu zapotrzebowaniu na precyzję w porozumiewaniu się. To tak, jak by nie zderzyć się z ludźmi, których mijamy we mgle, wystarczy

rozpoznawać ich sylwetki, a nie ma potrzeby rozpoznawania ich rysów twarzy czy koloru oczu. Może tu powstać pytanie, czy naprawdę każda komunikacja wymaga kodowania. Czy gdy komunikujemy się ze znajomym w towarzyskiej rozmowie, musimy kodować pytanie, czy jego dzieci są zdrowe?

Problem w tym, że nie tylko słowa rozmowy towarzyskiej, lecz także całe nasze poznanie empiryczne dociera do nas w formie zakodowanej. Zapach kwiatów na łące, nim się nam „zakomunikuje", zostaje zakodowany w postaci substancji chemicznej, która dzięki swej lotności może się unieść znad kwiatów w kanale przesyłowym w postaci wietrzyka na łące i trafić do dekodera w naszym nosie, czyli do receptorów węchowych. Receptor po odkodowaniu ważnych dla niego elementów zbioru kodowanego ponownie koduje informację o nich w postaci impulsów nerwowych odpowiedniej częstości i odpowiednio pogrupowanych, które trafiają do struktur mózgu i tam w sieciach nerwowych w złożonym procesie dekodowania trafią ostatecznie do naszej świadomości jako zapach kwiatów.

Nasze pytanie, czy dzieci znajomego są zdrowe, powstaje w naszej świadomości jako

pewna treść. Tu można się spierać, czy powstaje ona na niewerbalnym poziomie wyobrażeń, czy od razu jest zakodowana w formie zdania języka polskiego. Albowiem nasze myślenie jest tak ściśle powiązane z językiem, że w tej sprawie zdania mogą być podzielone. Ale na razie zdanie to jest tylko pomyślane. Nim stanie się zdaniem wypowiedzianym, konieczne jest wielokrotne kodowanie go i odkodowywanie w systemie nerwowym, a następnie w wykonawczym układzie płuc, krtani, gardła i jamy ustnej, aby wypłynęło zakodowane jako zdanie wyartykułowane w języku polskim, które na tym etapie stanowi falę dźwięku. W tej postaci jest ono przekazywane do ucha znajomego i tam trafia na kolejny łańcuch dekodowań i kodowań zakończony odbiorem przekazu (Martinez 2014).

3. Język jako podstawowa struktura przekazu informacji

Język jako mowa ludzka stanowi podstawowe narzędzie porozumiewania się między ludźmi. Jego zasadniczymi elementami są: słownik, reguły składniowe, które wiążą wyrazy i znaki diakrytyczne oraz reguły semantyczne, które

określają to, co poszczególne słowa i zdania znaczą i oznaczają.

Nauka o językach, lingwistyka, jest dziś bardzo rozbudowaną dziedziną wiedzy integrującą problemy dotyczące składowych języka, jego struktury oraz sposobów posługiwania się nim.

Rozważania nad komunikowaniem się za pomocą języka wymagają pewnej orientacji w zakresie składni logicznej języka i semantyki, ale trzon tych rozważań pozostaje w obrębie językowej pragmatyki czyli sposobu posługiwania się językiem w praktyce (Pelc 1984). Dziś mamy do czynienia z rozszerzeniem znaczenia słowa „język" na nośniki i składowe informacji stosowane w nieraz bardzo odległych od siebie dziedzinach. Niemal każdy sposób przekazywania informacji zakodowanej w postaci znaków – symboli bywa dziś nazywany językiem.

Mamy więc „język mowy ciała" który stanowi narzędzie świadomej lub podświadomej ekspresji emocji ludzi i zwierząt oraz odczytywania tych emocji przez obserwatora. Ekspresja za pomocą min, gestów i przyjmowanych pozycji ciała, a przede wszystkim za pomocą modulacji głosu często

towarzyszy ekspresji mówionej i stanowi jej rozszerzenie, pogłębienie, zaakcentowanie, a czasem osłabienie lub nawet zaprzeczenie. Człowiek, który w przemówieniu lub rozmowie unika wyrażenia jakichkolwiek emocji, też często daje im mocny wyraz przez właśnie takie zachowanie. Warto tu wspomnieć wykorzystywanie „mowy ciała" w psychologii popularnej (tzw. *pop psychology*). Powstają nawet podręczniki „mowy ciała", które mają na celu nauczenie dekodowania gestów, min i pozycji ciała jako oznak wewnętrznych stanów emocjonalnych. Niektóre elementy mowy ciała weszły na trwałe do kultury i łatwo odróżnić np. twarz radosną od gniewnej. Natomiast uszczegółowienie mowy ciała w postaci sposobów siedzenia na krześle czy trzymania rąk, nawet jeśli mają one jakiś statystyczny związek z przypisywanymi im stanami emocjonalnymi, to na pewno związek ten nie ma charakteru uniwersalnego. Nie dotyczy wszystkich ludzi i wszystkich sytuacji, w jakich się znajdują i korzystanie w tym wypadku z popularnej „wiedzy" psychologicznej nierzadko prowadzi do uprzedzeń, a nie do poznania rzeczywistości.

Znacznie silniejsze związki zachodzą między stanami emocjonalnymi a reakcjami autonomicznego układu nerwowego, który zawiaduje trudnymi do opanowania reakcjami wegetatywnymi jak rozszerzenie lub zwężenie naczyń krwionośnych, ślinienie się lub suchość w ustach, pocenie skóry i częstość bicia serca. Komunikowanie emocji przez organizm na tej drodze ma znacznie mniejszą zawodność niż ruchowe reakcje somatyczne, polegające na ruchach kontrolowanych wolicjonalnie. Wciąż jednak „wykrywanie kłamstw” na podstawie tych reakcji nie wystarcza jako dowód w sądzie.

Dziś wiedza o strukturze języków została rozwinięta do poziomu tworzenia programów translacyjnych przekładających na siebie zarówno różne języki komputerowe, jak i języki mówione, choć w tym ostatnim przypadku ciągle dotyczy to tekstów prostych.

Prócz stosunku oznaczania w semantyce bardzo ważne jest pojęcie znaczenia wyrazów i zdań. Znaczenie stanowi pewien sposób rozumienia znaków, który wykracza poza stosunek oznaczania. Na poziomie nazw i prostych zdań intuicje poszczególnych autorów wydają się mieć pewien zakres zbieżności. Ale występujące np. w estetyce, czy w krytyce sztuki

próby rozszerzenia pojęcia znaczenia w jego sensie semantycznym na całe dzieła i używanie go w takich kontekstach jak „znaczenie dzieła filmowego”, na ogół obywa się nawet bez prób precyzyjnego definiowania tak ujętego pojęcia znaczenia i stanowi raczej ornament mający stworzyć wrażenie precyzji niż narzędzie rzetelnej analizy. A w najlepszym przypadku jest to grube uproszczenie bardzo zubażające przekaz dzieła sztuki (Goodman 1976).

4. Pragmatyka komunikacji społecznej

Jeżeli człowiek chce funkcjonować w sferze publicznej, społecznej, a nie tylko tkwić w życiu biologicznym, musi swoje *bios* przenieść na etap życia społecznego. Musi opowiedzieć w obszarze kultury o życiu takim, jakie ono jest. Tylko wtedy może być aktywny i twórczy. Konieczność mówienia jest rodzajem przeznaczenia człowieka w sferze publicznej.

Trudno dociec, kiedy i jak w rozwoju ewolucyjnym człowiek posiadł zdolność porozumiewania się za pomocą mowy. Teorie, które naukowcy tworzą na ten temat, mają mniej

więcej taką wartość, jak źródła, z których korzystają, a tych nie ma prawie zupełnie. Rodzaj *Homo* pojawił się dwa i pół miliona lat temu, a gatunek *Homo sapiens* wyodrębnił się 500 000 lat temu. Wiek najstarszych zabytków pisma nie przekracza 10 000 lat, zatem w historii naszego gatunku, a może również rodzaju, większość tego okresu, w którym człowiek posiadał zdolność porozumiewania się za pomocą mowy, upłynęła na doraźnym porozumiewaniu się bez możliwości utrwalenia przekazu mówionego. Poprzedzająca pismo ekspresja ikonograficzna, często budząca zachwyt estetyczny, pozwala zaledwie na proste i treściowo ubogie interpretacje niesionego przez nią przekazu.

Trudna droga rozwoju pisma od znaków piktograficznych przez pisma ideograficzne, wreszcie sylabiczne i głoskowe stanowi historię wysiłku ludzi różnych kultur do uzyskania coraz większego bogactwa oraz precyzji przekazów komunikowanych za pomocą pisma. Powstanie i rozwój pisma stanowiło jedno z największych osiągnięć cywilizacyjnych, choć z racji rozłożenia tego procesu na tysiące lat trudno go nazwać przełomem. Dzięki pismu określony przekaz mógł być komunikowany wielu osobom, które uzyskały do niego dostęp w różnych okresach.

Pismo umożliwiało ujednolicenie zarządzeń administracyjnych oraz kontrolowanie działalności gospodarczej, a przede wszystkim kodyfikowanie prawa. Z pisma wynalezionego przez ludzi skorzystał sam Pan Bóg, wykonując osobiście pierwszą kopię dziesięciorga przykazań: „Tablice te były dziełem Bożym, a pismo na nich było pismem Boga, wyrytym na tablicach” (Biblia, Wj 32, 16).

Jeżeli nawet pismo przez większy okres swego istnienia nie stanowiło narzędzia masowej komunikacji, otwierało do niej drogę, która wiodła przez wynalazek druku opartego na czcionce dla pojedynczych liter. Drukowane pismo pozwalało na komunikowanie informacji coraz większym liczbom osób w miarę rozwoju technologii drukarskiej i edukacji społeczeństw.

Gwałtowne przyspieszenie technicznych możliwości komunikowania się ludzi zawdzięczamy wykorzystaniu elektryczności oraz fal elektromagnetycznych. Oparte na odkryciach z dziedziny fizyki rozwiązania techniczne doprowadziły do szybkiego przekazywania na duże odległości początkowo kodów Morse’a, następnie głosu ludzkiego, a od 1928 roku również obrazu telewizyjnego. W latach siedemdziesiątych XX wieku rozwój

techniki komputerowej i szeroka dostępność komputerów osobistych umożliwiły powstanie Internetu i jego wielu zastosowań w komunikacji. Ten gwałtowny rozwój środków komunikacji społecznej, który trwa i stale przybiera na sile sprawił, że zakres i sposób oddziaływania na społeczeństwo przez przekazywane informacje zmienił się dramatycznie:

— Powoduje on niespotykane przedtem możliwości uzyskania informacji wszelkiego rodzaju: od poważnych danych naukowych do informacji niesprawdzonych lub nawet świadomie fałszywych, a podawanych na masową skalę.
— Stwarza też możliwości manipulacji biznesowej i politycznej. Psychologia społeczna, a nawet oddziaływania podświadome są wykorzystywane w szeroko pojętej reklamie.
— Wraz z manipulacją biznesową podąża manipulacja ideologiczna i polityczna. Powstają, i są przedmiotem nauczania w szkołach wyższych, nowe zawody oparte na medialnej manipulacji: PR-owiec, a dla czarnego PR-u „hejter”.

Mimo dostępności programów medialnych i bogactwa informacji internetowych komunikowany przekaz nie zawsze jest dostatecznie zróżnicowany i dostosowany do poziomu odbiorców. Masowy dostęp do informacji i komercyjne dostosowanie materiałów informacyjnych do średniego poziomu społecznego powodują spłycenie odbioru. Wspólny krąg kulturowy pozwalał kiedyś na porozumiewanie się ludzi „w pół słowa" na zasadzie przywołania znanej postaci, powiedzenia lub symbolu. Ten zakres intelektualnej wspólnoty kulturowej kurczy się. Przykład może stanowić rozpowszechniony nawet wśród ludzi wykształconych brak zrozumienia niektórych wypowiedzi odnoszących się do cytatów z literatury do niedawna klasycznej.

Obecnie występuje powierzchowny odbiór o bardzo szerokim zakresie i niskiej trwałości informacji. Porozumiewanie się ludzi coraz częściej sprowadza się do aktualnych „newsów" przykrywających wczorajsze i narażonych na przykrycie przez jutrzejsze.

Internet odgrywa obecnie szczególną rolę w kształtowaniu kierunków zainteresowań społeczeństwa i ich poziomu:

— Przełamuje monopol informacyjny oraz monopol ocen innych masowych mediów dających często jednostronny przekaz motywowany politycznie.
— Wymyka się działaniom cenzorskim: państwowym lub właścicielskim, co ma dobre strony, ale też nie ogranicza ludzi, którzy nie mają zahamowań i zapełniają przestrzeń informacyjną brudem i defamacją.
— Sieci społecznościowe stwarzają możliwość szerzenia się informacji i ocen wśród osób „podatnych", które z kolei przekazują je dalej na podobnej zasadzie, jak szerzą się choroby zakaźne w czasie epidemii.

5. Cel

Struktura każdej komunikacji przekazywanej przez człowieka składa się z czterech elementów: *nadawcy, odbiorcy, treści i sposobu. Ktoś komunikuje komuś coś w określony sposób*. Elementami mogą być indywidualne jednostki i grupy społeczne. Poniżej zostanie uwzględniona specyfika ujęć problematyki komunikacyjnej w różnych dziedzinach życia społecznego i w filozofii.

Komunikacja może być werbalna, inaczej mówiąc, może być „porozumieniem słownym”, lub niewerbalna, czyli gesty, miny, rytuały itp. Może być świadoma lub nieświadoma, racjonalna lub empatyczna. Nadawca podobnie jak odbiorca może być znany lub nieznany. Treść może być jawna lub implicytna. Zarówno w jednym, jak i w drugim wypadku odbiorca musi znać język, w jakim przekazywany jest komunikat, i mieć zdolność rozumienia i interpretacji. Mamy też do czynienia z trudnościami komunikacji między różnymi kulturami, językami, ale także w przypadkach zaburzeń psychicznych. Musimy zatem postawić pytanie o warunki, jakie trzeba spełniać, aby komunikacja była możliwa. Odpowiedzi są różne.

Komunikacja, która odbywa się ze względu na cel, to komunikacja racjonalna, wymagana w działaniu. Ten rodzaj komunikacji najpełniej został scharakteryzowany przez Habermasa. Określany jest jako teoria działania komunikacyjnego. Jej celem jest osiąganie porozumienia. Centralną kategorią jest tu *rozum komunikacyjny*. Habermas nawiązuje do Arystotelesowskiej filozofii praktycznej, a jednocześnie ją przekracza. Chce – podobnie jak Arystoteles – łączyć politykę z moralnością,

a także poznanie z działaniem, czyli wiedzę i mądrość, *episteme* i *phronesis*. Natomiast opuszcza myśl Arystotelesa, odrzucając metafizykę, którą rozumiał jako pierwszeństwo teorii przed praktyką, czyli dążenie do poznania dla samego poznania. Twierdzi, iż ta tradycyjna formuła myślenia metafizycznego się wyczerpała. W jego przekonaniu ukształtowało się myślenie postmetafizyczne, czyli jak pisze: „podejście badawcze odwołujące się do teorii działania", podejście formalno-pragmatyczne. Jądrem w tym podejściu jest „teoria życia codziennego i wydobywanie na jaw różnorodnych form życia i obrazów świata, [...] które często są nieuchwytne pojęciowo (Habermas 1999, s. 675). Habermas wierzy, że działanie ukierunkowane na porozumienie zawiera w sobie racjonalną strukturę, która ujawniała się i ucieleśniała – fragmentarycznie – w symbolach i sytuacjach historycznych. Teoria działania zatem: „Musi [...] zrezygnować z całościowo zakrojonego krytycznego oceniania i normatywnego klasyfikowania totalności, form życia oraz kultur, jak też warunków życia oraz epok" (Habermas, s. 686), ponieważ w świecie życia a także w jego deformacjach ujawnia się postać „urzeczowienia stosunków

komunikacyjnych”. Dodaje, iż w ramach rozdętej i administrowanej sfery publicznej w miejsce urzeczowienia stosunków komunikacyjnych mamy do czynienia z pozorowaniem stosunków komunikacyjnych.

Określenie „pozorowanie stosunków komunikacyjnych”, za pomocą którego Habermas opisuje również fenomeny psychospołeczne lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, jak m.in. młodzieżowe protesty i ucieczki od społeczeństwa, może być adekwatnie stosowane do charakterystyki relacji międzypokoleniowych i w XXI wieku. Stosunki komunikacyjne między pokoleniami – jak je określa Habermas – „wstępującym” i „zstępującym” nie wydają się ulegać poprawie.

W urzeczywistnianiu stosunków komunikacyjnych w nowoczesnym, postmetafizycznym świecie pomocą staje się filozofia. W przekonaniu Habermasa historyczne oświecenie i materializm zmusiły filozoficzne myślenie do skromności, ale nie pozostawiło go to bez znaczenia. Jego celem było dostarczenie teorii racjonalności nie przez czystą refleksję filozoficzną, ale we współpracy z naukami szczegółowymi. Zadanie refleksji filozoficznej sprowadza Habermas do roli interpretatora,

który pośredniczy między wyspecjalizowanymi kulturami ekspertów ze sfery nauki i techniki, prawa i moralności z jednej strony, a komunikacyjną praktyką świata codziennego z drugiej i to w sposób podobny, jak krytyka literatury i sztuki pośredniczy między sztuką a życiem. „Jako dostarczycielka teorii racjonalności uczestniczy ona w podziale pracy wespół z naukami […] w celu uchwycenia podstaw racjonalności, na jakiej opiera się doświadczenie i wydawanie sądów, działanie i językowe dochodzenie do porozumienia” (Habermas 1999, s. 718). Przechodzi od paradygmatu świadomości do paradygmatu intersubiektywności.

Codzienność, życie potoczne, w tym także komunikacja codzienna stały się przedmiotem refleksji. Szczególne zainteresowanie budzi komunikacja w rodzinie; komunikacja między lekarzem i pacjentem, w tym psychiatrą i pacjentem. Psychologowie analizując komunikację w rodzinie, do znaczenia słowa „komunikacja” dodają jeszcze kategorię „współzależność”. „Innymi słowy, system komunikacji, podobnie jak wszystkie systemy jest charakteryzowany przez współzależność. Każdy uczestnik komunikacji równocześnie wpływa

i jest pod wpływem komunikacji z innymi" (Kaźmierczak, Plopa 2008, s. 5). Wyróżniają „komunikację zaangażowaną", zorientowaną na samopoczucie partnera komunikacji; „style komunikacji", czyli style konwersacyjne oraz „poziom zgodności przekazu", czyli stopień zgodności między werbalnymi i niewerbalnymi elementami przekazu (por. Tannen 1986, 1990).

Komunikacja między lekarzem a pacjentem jest szczególnym rodzajem komunikacji, jaki zachodzi między autorytetem i podwładnym. Mimo powszechnych już apeli, że pacjenta należy traktować podmiotowo, a pacjent powinien współpracować z lekarzem w procesie zdrowienia i relacja między nimi powinna mieć charakter komunikacji dialogowej, zrealizowanie tego ideału nie jest łatwe, a nawet, jak twierdzi Buber, nie jest możliwe (Buber 1992). Polemizując z Rogersem – współtwórcą terapii egzystencjalnej i personalistycznej – pisze, że relację dialogową charakteryzują trzy właściwości: otwartość, zaufanie, wzajemność. Komunikacja między lekarzem a pacjentem może cechować się otwartością i zaufaniem, ale nie ma tam wzajemności. Lekarz nie może równać się z pacjentem, gdyż lekarz jest w stanie pomóc pacjentowi, czego pacjent zrobić nie

może. Dodajmy od siebie, że aby komunikacja między lekarzem a pacjentem była w pełni możliwa, nie wystarczy, by pacjent był lekarzem tej samej specjalności. Pacjent – oczywiście zależy to od rodzaju choroby i jej zaawansowania – ma odrębne doświadczenia egzystencjalne. Lęk, cierpienie, wyobraźnia sytuują go w obszarze ostateczności. A takie doświadczenia mogą być komunikowalne w procesie twórczym, a nie wobec lekarza.

Jeszcze trudniejsza jest komunikacja psychiatryczna. Antoni Kępiński, psychiatra, twierdzi iż taka komunikacja jest możliwa. Polega na zdolności wyczucia cudzego stanu psychicznego. Zdolność tę posiadają dzieci i zwierzęta. Kępiński przytacza również informację, że Eugeniusz Bleuler w swojej klinice w Burgholzli korzystał z pomocy dzieci pracowników w celach diagnostycznych. U człowieka z wiekiem zdolność ta maleje. Komunikacja odbywa się na płaszczyźnie animizacyjnej, czyli na płaszczyźnie, gdzie jeszcze istnieje stosunek – jak twierdzi Kępiński – podmiotu do podmiotu. Zasadniczymi cechami komunikacji międzypodmiotowej w przekonaniu Kępińskiego są spontaniczność i naturalność. Nie ma w niej miejsca na dominację. „Obserwowany

jest więc traktowany na równi z obserwatorem i obdarzony tymi samymi kwalifikacjami” (Kępiński 1978, s. 18). Pewne wątki podobne do rozważań Kępińskiego pojawiły się u filozofów antycznych i mają swą kontynuację w późniejszej myśli filozoficznej.

6. Systemy wartości

Szczególnie trudno jest uzyskać porozumienie w sferze aksjologicznej. Systemy wartości rzadko zgodnie współegzystują. Najłatwiej można uzyskać komunikację i porozumienie w sferze wartości użytecznościowych, trudniej w obszarze wartości estetycznych, a najtrudniej w sferze wartości moralnych. Charakterystyczna jest bowiem dla nich „powinnościowość istnienia”, to znaczy, że ich niezrealizowanie, gdy istnieje możliwość ich zrealizowania, jest realizacją negatywnej wartości moralnej. Ingarden pisał: „Wydaje się, że tego rodzaju powinnościowość istnienia nie zachodzi już np. przy wartościach estetycznych […]. Nie da się wszakże zaprzeczyć, że i przy wartościach estetycznych pojawia się pewnego rodzaju postulat ich realizowania, ale one raczej «proszą się» by były realizowane, niż

domagają się w sposób obciążający nas winą, gdy tej prośby nie wysłuchamy” (Ingarden 1966, s. 99). Wizja wartości moralnych przedstawiona przez Ingardena nie pozostawia miejsca na komunikację i porozumienie. Niezrealizowanie wartości moralnych obciąża nas winą.

„Aksjologiczność” jest kategorią szerszą niż „normatywność”. Nie wydaje się, aby w naszym umyśle były wbudowane normatywne prawdy. Prawda bowiem – jak pisze Norwid – „razem dochodzi i czeka”**.** Umysł, łącznie ze zmysłami, jest aksjologicznie wrażliwy i ta wrażliwość jest źródłem przekonań, sądów, ocen, uzasadnień, wreszcie normatywnych prawd. Ułatwia i umożliwia komunikację międzyludzką. Kategorie: „sens”, „prawda”, „szczerość”, „szacunek”, ale także „podziw”, „zachwyt”, „smak”, „takt” raczej wyrażają aksjologiczną wrażliwość niż normatywne prawdy. Nie mamy prawnego ani moralnego obowiązku, aby się zachwycać, być taktownym czy mieć dobry smak. Żyjemy w kulturze mody, a nie w kulturze smaku. Moda ma charakter mimetyczny i stopień jej zniewalania jest dużo silniejszy niż stopień zniewalania smaku. Smak jest wyrazem całego podmiotu i jest bliższy wrażliwości aksjologicznej niż moda.

Charakterystyka aktywności komunikacyjnej w sferze aksjologii podnosi również problem konfliktowej struktury między „myśleniem naukowym” a „myśleniem oceniającym”. Henryk Elzenberg sprowadza ten konflikt do różnicy umysłowo-poznawczej. Są to – w jego przekonaniu – dwie różne, samoistne postacie myślenia. Dla jednej – naukowej – podstawowymi twierdzeniami pierwszymi są sądy spostrzegawczo-zmysłowe, lub spostrzegawczo-introspekcyjne albo aprioryczne, dla drugiej – oceniającej – podstawowymi sądami pierwszymi są twierdzenia intuicyjne. „Intuicja tkwi u podstawy wartościowania; ustalać i umacniać fundamenty jakiejś dyscypliny wartościującej, to opracowywać nie spostrzeżenia ani dane introspekcyjne, nawet – w głównej części zadania – nie dane *a priori*, lecz intuicji” (Elzenberg 2002, s. 359). Ocenianie, rozumiane jako wydawanie ocen lub ich opracowywanie, jest nakazem, który wynika z obowiązku tworzenia kultury. Wszelkie kształtowanie wzorów czy planów opiera się na ocenianiu, nie można zatem z niego zrezygnować mimo hegemonii myślenia naukowego w komunikacji społecznej. Uczony komunikując swoje przekonania negatywne wobec postaw

oceniających, sam wyraża postawę oceniającą. Wpada w sprzeczność, ponieważ sam ocenia. Sprzeczność ta najczęściej nie jest zauważana przez odbiorców komunikatu i ułatwia negatywny przekaz aksjologiczny. Elzenberg kończy swoje rozważania aksjologiczne dwoma spostrzeżeniami, które nie istnieją we współczesnej komunikacji medialnej. Są to: po pierwsze, przekonanie, że wartość, a dokładniej obcowanie z rzeczami wartościowymi, jest źródłem szczęścia, pod warunkiem – dodaje Elzenberg – że w chwili obcowania nie myśli się o nich jako o wartościowych; po drugie, przekonanie, że jednostka przekazując swoją wartość, podnosi swój związek z innymi na wyższy poziom, powstaje między nią a innymi wyższa, sensowna wspólnota. Zapytajmy od siebie, czy dzieje się to wtedy, gdy przekazywana wartość jest akceptowana, a przynajmniej dyskutowana, czy też także wtedy, gdy jest odrzucana. Mimo że teoretyczna analiza sytuacji – gdy wartość jest odrzucana – umożliwia widzenie wspólnoty jako trwającej na wyższym poziomie, praktyka społeczna wskazuje raczej na konflikty i rozłupanie wspólnoty. Współtworzony przez wartości poziom sensu znika.

Antropolodzy pytają o możliwości uzyskiwania komunikacji: „Ludzka komunikacja osiągana jest dzięki działaniom ekspresyjnym, które funkcjonują w postaci sygnałów, znaków i symboli” (Leach 2010, s. 14). Antropologia społeczna, która zajmuje się komunikowaniem w kulturze i komunikowaniem międzykulturowym, wypracowała różne koncepcje, w których pojęcia te są inaczej określane i używane do charakterystyki innych fenomenów kulturowych (por. Lévi-Strauss 2000, 2001; Geertz 2005). Pytanie filozoficzne stawiane przez antropologów społecznych to pytanie o możliwość przekroczenia relatywizmu kulturowego, czyli pytanie o uniwersalność sensu, czyli pytanie o możliwość porozumienia międzykulturowego. O ile nie ma wątpliwości, że porozumienie jest możliwe na poziomie istnienia i zaspokajania potrzeb biologicznych, o tyle sposoby ich zaspakajania, ukształtowane i utrwalone kulturowym obyczajem, już wywołują niezgodę. Tolerancja może ułatwiać i sprzyjać komunikacji, ale może też zamykać możliwości komunikacyjne i powodować separację.

Leszek Kołakowski analizując ideowe przekonania, które kształtują naszą tożsamość

i określają duchowe dziedzictwo, także nie widzi możliwości harmonijnego współistnienia:

> Trudno wyobrazić sobie, w jaki sposób ktoś, kto, przypisuje wagę wolności duchowej będzie mógł uważać się za spadkobiercę Lenina i Mahometa; można wyobrażać sobie, że sprawa wolności utraci w ogóle wagę […] wyobrażać sobie, że wnukowie nasi połączą wszystkie tradycje sprzeczne w harmonijną całość, że będą jednocześnie panteistami, teistami i ateistami, liberałami i wyznawcami totalitaryzmu […] to budować w wyobraźni świat, który nie tylko przekracza naszą imaginację i nasze dary prorocze, ale w którym żadnej tradycji żywotnej już nie będzie; znaczy to tyle, że będą oni barbarzyńcami w ścisłym sensie (Kołakowski 1984, s. 19).

Zacytowane opinie zwracają uwagę na trudność komunikacji i porozumienia w obrębie różnych systemów wartości i idei tożsamościowo-twórczych. Natomiast podobny system wartości i idei ułatwia komunikację i porozumienie. Tworzy wspólnotę.

7. Estetyka

Polem aksjologicznym, gdzie komunikacja jest szczególnie dynamiczna, jest pole estetyki. Sztuka jako sposób przekazywania wartości estetycznych nie tylko bowiem zmienia się szybciej i częściej niż wartości moralne, swoimi bowiem zmianami celowo prowokuje. Wymusza na odbiorcy zmianę, a raczej przemianę umysłu, aby mógł w rozumiejący sposób dzieło odebrać. Nie chodzi już o to, aby artysta przekazał materialną podstawę, artystyczną warstwę dzieła, która ukierunkuje konstytuowanie wartości estetycznej u odbiorcy – jak opisał to Roman Ingarden – czyli swoją twórczością wznosił odbiorcę na poziom życia duchowego i aby na tym poziomie możliwa była komunikacja. Artysta chce komunikować się z odbiorcą na poziomie emocjonalno-społecznym. Chce budzić emocjonalne poruszenia przez przekraczanie utrwalonych schematów, obyczajów, tabu. Zatrzymuje siebie i odbiorcę na poziomie – jak określał to Ingarden – „emocji wstępnej".

Kategoria piękna, jeszcze w XX wieku traktowana jako jedna z centralnych kategorii estetycznych, współcześnie jest ledwo

zauważalna. Pisze o tym Władysław Tatarkiewicz (1972, s. 90): „Zapewne: w społeczeństwach ludzkich idee pojawiają się, giną, ale też wracają. Jest możliwe a nawet jak najbardziej prawdopodobne, że idea piękna wróci. Ale: dziś jest w upadku". Jeszcze mocniej kilka lat później daje temu wyraz Bohdan Pociej (1997, s. 169): „Piękno zostało zdegradowane i zdezaktualizowane. Jako samoistna wartość sztuki należy do historii".

Podobnie kategorie „zachwytu" czy „kontemplacji estetycznej" zniknęły z publicznego dyskursu. Jedną z ostatnich jest wypowiedź Jerzego Nowosielskiego z 1993 roku: „W sztuce tkwi siła, która jest w stanie uszczęśliwić człowieka, w jakiś sposób go przemienić – ale to działa bardzo cichutko, bardzo cząstkowo, delikatnie i tylko czasem wybucha jakimś olśnieniem, uszczęśliwieniem" (Nowosielski 2013, s. 433).

W refleksji nad estetyką i kulturą używana jest kategoria „kryzysu", którą można stosować również do komunikacji. Stefan Morawski, w swoich badaniach nad kryzysem kultury i sztuki, także podkreślał istotową rolę wartościowania w kulturze. Pisał: „Wszystko, co nacechowane bywa aksjologicznie, konstytuuje

świat kultury”, a kryzys kultury to „wstrząs ogarniający całą zastaną strukturę aksjologiczną” (Morawski 1999, s. 283).

Stefan Morawski analizując przez trzydzieści lat topos zmierzchu sztuki i estetyki, a także kryzysu kultury, wprowadził dwie kategorie: „artystyczną praxis” oraz „sacrum estetyczne”. Kategorie te mają charakter metarefleksyjny i zezwalają na syntetyczne i teoretyczne ujęcie różnorodnych przejawów i interpretacji kryzysu. „Artystyczna praxis” to dzieła, wytwory i refleksja artysty, które uważane są przez artystę za jego dzieło. Przedmiotem refleksji są proces twórczy, status artysty oraz społeczna funkcja sztuki. „Estetyczne sacrum” natomiast to dzielony przez rozmaite nurty paradygmat estetyczny. Ten paradygmat to przekonanie, że artysta zna się na rzeczy i wyraża siebie dzięki określonej techniczno-warsztatowej sprawności. O ile w „praxis artystycznej” obserwujemy wyraźne przemiany od czasów dadaistycznych, o tyle trudniej byłoby znaleźć źródło przemian w „estetycznym sacrum”. Wydaje się jednak, że przemiany świadomości w obszarze „sacrum estetycznego” mają fundamentalny charakter i one inicjują zmiany w „artystycznej praxis”. Nie oznacza to, iż „praxis artystyczna” nie wpływa na

przemiany w „estetycznym sacrum”, szczególnie gdy rozpatrujemy wymiar historyczno-społeczny, a nie ograniczamy się do psychologiczno-społecznego.

Aksjologiczny wstrząs obejmuje zarówno „artystyczną praxis”, jak i „estetyczne sacrum”. Degradacja i upadek idei piękna nie zmuszają jednak artystów do samobójczej śmierci[1]. Nie rezygnują z misyjności komunikacji. Poszukiwania trwają. W miejsce uwznioślającego piękna przedmiotem komunikacji stają się:

1. Elementarny poziom odruchów fizjologicznych. Brzydota, wstręt, obrzydzenie czy ambiwalencja, gdyż często artyści chcą budzić tego rodzaju uczucia. O ile wstręt czy obrzydzenie można wywołać dość łatwo, o tyle wywołanie emocjonalnej ambiwalencji nie jest łatwym zadaniem. Przykładem prowokowania stanów ambiwalencji był perfomans prezentowany na londyńskich targach sztuki przez „Zjednoczonych braci”. Artyści podali widzom do zjedzenia zupę z ugotowanych warzyw z Fukushimy, gdzie w 2011 roku doszło do katastrofy nuklearnej. Zatytułowali swój performans: „Czy ta zupa smakuje ambiwalentnie”. Jednocześnie pytali te osoby, które zupę jadły, czy to była sztuka?

Komunikacja polegałaby na posiadaniu i przezwyciężaniu analogicznych do tych, jakie próbowali wywołać artyści, stanów emocjonalnych. Sami artyści bowiem mieszkali w Nowym Yorku i jedząc zupę, doświadczali podobnych odczuć ambiwalentnych, związanych z zaufaniem i wątpliwościami co do informacji, iż warzywa są zdrowe (Arakawa, Brothers Ei 2002).

Komunikacja między artystą a odbiorcą stwarzana przez artystyczny przekaz zmieniała swoje formy od pełnej wspólnoty, kiedy sztuka wyrażała i utrwalała tę samą duchowość artysty i odbiorcy, przez wspólnotę z tymi, którzy umieli sztukę zrozumieć i zinterpretować zgodnie z tym, co przekazywała, do czasów nam współczesnych, kiedy artysta zrezygnował z roli uwzniośla odbiorcy i siebie samego, ale poszukuje wspólnoty, komunikując się na poziomie reakcji fizjologiczno-emocjonalnych.

2. Drugim nurtem obecnym w sztuce, o którym także można powiedzieć, iż poszukuje komunikacji z odbiorcą, jest traktowanie codzienności jako przedmiotu twórczości artystycznej. Gest Marcela Duchampa – kiedy ponad sto lat temu pokazał muszlę klozetową w przestrzeni wystawienniczej, otworzył drzwi do tego rodzaju aktywności. Na salach

wystawowych pokazuje się obieranie ziemniaków, opiekę nad staruszką, a także łóżko rozbebeszone po seksualnych doznaniach, o prezentowaniu seksualnych aktów na scenach teatralnych nie wspominając. Gest artysty, aby tego rodzaju prywatną codzienność upubliczniać, ma czynić z niej dzieło sztuki. Artysta zmusza w ten sposób odbiorcę do zmiany spojrzenia na własne życie codzienne i zachęca go do przemiany życia w dzieło sztuki. Musimy jednak pytać, czy faktycznie zachęca to nas, odbiorców, do takiej przemiany. Czy w miejsce komunikacji nie pojawia się alienacja i pragnienie ucieczki, a swojej prywatności chcemy strzec jeszcze bardziej. Zamykają się okna i drzwi prywatności. Ginie wspólnota. Tego rodzaju aktywność artystyczna nie przestaje jednak budzić dyskusji. Zatem można powiedzieć, że jest to komunikacja, mimo iż nie zawsze jest wspólnototwórcza. Powoduje jednak ruch umysłu i często wywołuje pragnienie czegoś innego.

3. Trzecim sposobem poszukiwana wspólnoty jest sztuka upolityczniona. Artyści wyrażając „aksjologiczny wstrząs”, jednocześnie go kształtują. Zarazem jednak pragną przezwyciężyć brak komunikacji z odbiorcą i wydostać się z własnej alienacji.

Dobrym przykładem tego typu aktywności jest prezentowana w Kassel podczas 12. edycji „Documenta" wystawa pt. „Rzeczy, których nie rozumiemy". Zgromadziła ogromną publiczność. Jej celem było ponowne przemyślenie autonomii estetycznej. Estetyka staje się wysoce ryzykownym elementem – podkreślała w swoim wykładzie Ruth Noack. Sztuka ma być użyteczna – może aktywizować ludzi, podnosząc społeczne problemy i łącząc się z polityką. „Rzeczy, których nie rozumiemy" to fenomeny zrepresjonowane, wykluczone, niepomyślane. Artysta ma je ujawniać (Noack 2013).

3a. Podobnym sposobem kształtowania wspólnoty jest sztuka krytyczna. Nie zawsze i nie wprost nawiązuje do programów politycznych. Promuje jednak zaangażowany charakter sztuki, przekraczanie granic ustalonego porządku społecznego. Artur Żmijewski widzi rolę artysty w poznawaniu obszarów wykluczonych z dyskursów racjonalnych – przerażenia, błędów sprzeczności, lęków itp. Miałby do nich dostęp w doświadczeniu i prezentowałby przez obrazy. Obrazy zatem i zdolność przekazywania wiedzy przez obrazy, stanowiłyby zatem o inności artysty. Artysta staje się medium tego, co irracjonalne. „Bo twoje «wiedzące ja»" – pisze –

„używa cię jako transmitera, medium. Mieszka w tobie” (Żmijewski 2007, s. 15).

Przekonanie o tym, że artysta jest rodzajem transmitera, nie jest obce myśli filozoficzno-psychologicznej. Przypomnijmy Platona (2002, s. 234 B): „Bo wszyscy poeci, którzy dobre wiersze piszą, nie przez umiejętność to robią […] tylko bóg w nich wstępuje […]. Bo to lekka rzecz taki poeta i skrzydlata i święta. A nie prędzej potrafi coś zrobić, zanim bóg w niego nie wejdzie, zanim zmysłów nie straci i nie pozbędzie się rozumu”. Carl Gustaw Jung wprost pisze o wizjonerskim typie twórczości. Do czego innego jednak jest używany artysta w twórczości wizjonerskiej, tak jak opisuje to Jung, a do czego innego używa medium artysty Żmijewski. Walcząc o nową wizję artysty, pisze:

> Artysta w społecznej optyce postrzegany jest jako szaman, demiurg, kolorowy ptak, trochę szaleniec, ktoś nieustannie chory, trawiony gorączką jakiejś nieusuwalnej dolegliwości. To jest oczywiście społecznie wyprodukowany fantazmat. I ten wszechobecny fantazmat chroni społeczeństwo przed rzeczywistym spotkaniem przed sztuką. I dodaje: Ale równocześnie chroni artystę przed rzeczywistą

odpowiedzialnością za własne działanie (Żmijewski 2007, s. 8).

Status artysty jako „innego” jest głęboko zakorzeniony. Trudno go zmienić. Jest wygodny, zarówno dla tradycyjnego ładu społecznego, jak i dla samego artysty. Ustalony ład chroni przed zmianą, a artystę przed odpowiedzialnością za własne działanie. Na czym jednak polegałaby ta odpowiedzialność? Wobec kogo i wobec czego byłby artysta odpowiedzialny? Te pytania pozostają pytaniami otwartymi. Wymagają odpowiedzi, jeżeli artysta chce zrezygnować z kapłańskiego immunitetu. W swojej wypowiedzi Żmijewski zabiega o wprowadzenie sztuki i artysty na arenę dyskursu społecznego. Żmijewski mówi o dyskursie społecznym, chodzi mu jednak raczej o dialog. O to, aby dostępne artystom obszary doświadczenia – nienazwane, mroczne – były obecne w ciele społecznym.

O odpowiedzialności artysty mówi także Zbigniew Libera. Ale dla niego jest ona odpowiedzialnością „wobec przyjętych założeń twórczych, konsekwencją i śmiałością w obliczu nieznanego”. Jeżeli artysta staje się odpowiedzialny wobec przyjętych przez społeczeństwo norm, przekreśla możliwość

uczciwych badań i „nigdy nie dowiemy się, co jest tuż za rogiem”. Artysta w przekonaniu Libery stoi po tej samej stronie, co uczony eksperymentator. „Podobnie jak sztuka, tak i nauka są nieodpowiedzialne”. Dlatego też artysta nie może tracić swojego kapłańskiego przywileju. „Pod hasłem sztuki mogę rozwijać swój bunt legalnie” – pisze (Żmijewski 2007, s. 233).

Do sztuki krytycznej czasami zaliczana jest także twórczość Katarzyny Kozyry. Jej aktywność różni się od aktywności Zbigniewa Libery i Artura Żmijewskiego tym, że artystka nie tyle ujawnia tłumione doświadczenia, ile je prowokuje i sama w nich uczestniczy. Jej praca dyplomowa to rzeźba zrobiona ze zwierząt: konia, psa, kota i koguta (artystka uczestniczyła również w przygotowywaniu zwierząt do pachydermii), a także refleksja nad własnymi przeżyciami w trakcie tych przygotowań. Ten opis także był elementem dzieła. *Piramida zwierząt* wywołała ogromny protest natury moralnej. Jej ostatnia praca to charakterystyka syndromu jerozolimskiego, czyli rozmowy z osobami, które utożsamiały się i wierzyły, że są Jezusem Chrystusem.

Wszyscy troje wymienieni tu artyści skończyli Akademię Sztuk Pięknych w Warszawie w pracowni rzeźby pod kierunkiem prof. Grzegorza Kowalskiego. Każde z nich ma za sobą inne doświadczenia, każde przekracza w nich – w różny sposób – granice ustalonego porządku społecznego. Katarzyna Kozyra przez „prowokowane doświadczenia", Zbigniew Libera przez „bunt", a Artur Żmijewski przez „dyskurs".

Najczęściej wymieniane jest nazwisko Józefa Beuysa i jego hasło, że każdy może być artystą. Opisując jednak polską sztukę krytyczną i poszukując specyficznego źródła motywującego aktywność artystyczną w niej obecną, wymieniłabym Grzegorza Kowalskiego i wyznawaną przezeń wiarę, iż artystę tworzy „mus wewnętrzny". „Istotą twórczości jest konieczność dania posłuchu wewnętrznemu głosowi. Jest taki mus wewnętrzny, bez którego nie można być artystą. Jeżeli się go w sobie poczuje, trzeba wybrać los artysty. Nie wierzę w inne motywacje, które często się artystom przypisuje, że robią to dla świateł rampy, dla medialnego rozgłosu, dla poklasku. Nie wierzę w to. Bez wewnętrznego przymusu niczego ważnego nie można zrobić, a rozgłos może być jedynie czymś w rodzaju dodatkowej

gratyfikacji”. Na pytanie, co robić z takimi ludźmi, którzy całymi sobą są artystami, ale nie wytwarzają dzieł, Kowalski odpowiada: „Mnie bardziej interesuje to, jaka była motywacja artystów, jakie ponieśli klęski, jakie porażki, a nie to, co po sobie zostawili. Dzieła są dodatkiem” (Żmijewski 2007, s. 146).

Koncepcja, w której istotę twórczości stanowi „mus wewnętrzny”, a samo dzieło jest „dodatkiem”, sprowadza proces twórczy do komunikacji wewnętrznej między ośrodkiem decyzyjnym – „musem” a narządami wykonawczymi. Jest to model, który odpowiada teorii Wienera i ma niewiele, jeśli w ogóle coś, wspólnego z komunikacją między dziełem sztuki a odbiorcą.

W wypowiedzi Kowalskiego są obecne dwa rodzaje przekroczenia utrwalonego paradygmatu dominującego w estetycznym sacrum: odnośnie artysty i odnośnie dzieła. Zmienia się równowaga aksjologiczna: to nie dzieło i nie umiejętności artysty są najważniejsze. Rzemieślniczy trud artystyczny zostaje być może nie zupełnie unieważniony, ale odchodzi w cień. Odchodzi w cień także natchnienie. Na powierzchnię wydostaje się doświadczenie artysty, jego życie wewnętrzne.

Mus. Pamiętać jednak musimy, że „mus wewnętrzny" jest obecny nie tylko w duszy artysty, lecz także w duszy przestępcy i psychicznie chorego. Ten wewnętrzny mus nie pozwala im zamykać się w subiektywności. Pytanie o to, co je rozróżnia, nie może być lekceważone. Być może właśnie te – w przekonaniu Kowalskiego – dzieła, które są dodatkiem – stają się kryteriami, na podstawie których można by wyróżnić artystę. Być może właśnie one chronią przed chorobą i przed przestępstwem. Sprawa jest dyskutowana od czasów Lombroso, Freuda i Jaspersa.

Tak sformułowany program, choć wygląda niewinnie, stanowi wyzwanie dla tradycyjnej estetyki. Zmusza do przeformułowania jej tradycyjnych kategorii: artysty, dzieła sztuki, odbiorcy i relacji między nimi. Filozoficzna refleksja, która zdominowała myśl estetyczną, musi uwzględniać teoretyczne refleksje, które pojawiają się w „artystycznej praxis", czyli są refleksjami samych artystów o wyraźnej mocy teoretycznej.

Zgoła inny nurt sztuki krytycznej reprezentuje Banksy, autor bardzo popularnych graffiti, którego osoba wciąż pozostaje anonimowa dla szerszej publiczności. Posługując

się wysokim kunsztem technik graficznych i malarskich, umieszcza na ścianach budynków wielkich miast Stanów Zjednoczonych i Europy, ale też na murach i ruinach miast w obszarach działań wojennych dzieła o przejmującej wymowie politycznej i społecznej, tworząc kontrasty podbarwione ostrym sarkazmem dla establishmentu, a przejmującym współczuciem dla ludzi, którym dzieje się krzywda. Sztuka Banksy'ego nie odwołuje się do filozofowania i pokrętnych wyjaśnień, a jej siłą jest aktualność doboru najważniejszych problemów współczesności i uderzająca trafność symboliki.

4. Sztuka bluźniercza. Jej głównym celem wydaje się poszukiwanie wspólnoty w nienawiści do. Trudno ją nazwać sztuką satyryczną. Nie krytykuje ani nie ośmiesza obyczaju czy zła, ale atakuje przekonania religijne, wiarę, tabu, czyli elementy tożsamościotwórcze. Tak wąskie nastawienie tematyczne nieodmiennie prowadzi do wielokrotnego powtarzania środków i treści. Szczególnie jaskrawo jest to widoczne tam, gdzie sztuka bluźniercza odwołuje się do chwytów obscenicznych i pornograficznych. Powtarzalność chwytów tej sztuki banalizuje ją i pozbawia wyraz zamierzonego ostrza.

8. Odbiór sztuki

Zmiana obrazu artysty i jego roli wymaga również zmiany w procesie percepcji sztuki. Zawiera *implicite* postulat przemiany odbiorcy i przemiany tradycyjnego modelu doświadczenia estetycznego. Odbiorca nie może już być tylko skoncentrowany na dziele, rozumianym jako przedmiot zewnętrzny czy, jak to nazywa Ingarden, przedmiocie artystycznym, na podstawie którego jako na fundamencie konstytuuje się przedmiot estetyczny. Także model blausteinowski musiałby ulec przekształceniu. Nie jest wymagane od odbiorcy życie wewnętrzne, które miałoby polegać na przekraczaniu granic między przedmiotem odtwarzanym w sztuce, przedmiotem odtwarzającym a tym, co imaginacyjne. *Mimesis*, które zawsze, choć różnie rozumiane i osłabiane, miało siłę, aby walczyć z *metaxis*, ustąpiło mu miejsca. Uczestniczenie i współnototwórczość stają się kategoriami określającymi nie tylko artystyczne działanie, lecz także odbiór sztuki. Artysta swoimi prowokowanymi doświadczeniami wyrażonymi w obrazie chce uczestniczyć w życiu i je konstruować.

W odbiorze sztuki krytycznej nie jestem nastawiona na odczytywanie wartości estetycznych. Ginie tu estetyczne doświadczenie. Nie spodziewam się jako jej odbiorczyni, że sztuka mnie wzbogaci, uszlachetni, uwzniośli. Piękno, doskonałość, harmonia, wdzięk, humor, ale także wartości negatywne jak brzydota czy tragizm i trwoga, przestają być oczekiwane. Cały istniejący obszar aksjologiczny zostaje anihilowany. Tradycyjna estetyka i moralność to „represyjne instrumenty świętoszków".

Zbigniew Libera mówi wprost: „Sztuka przestaje być medium łączącym odbiorcę z pięknem, a zaczyna pełnić funkcję działacza społecznego i psychoterapeuty. Staje się procesem negacji społecznie definiowanych struktur poznawczych, które uniemożliwiają przeciętnemu człowiekowi wykraczanie poza poznanie utylitarne" (Żmijewski 2007, s. 234). „Dzieło zyskuje rozgłos przez opór zaściankowego społeczeństwa […] sztuka jest przede wszystkim tym, co ma moc społecznego oddziaływania i swoje życie zawdzięcza wyłącznie społecznemu kontekstowi, w jakim się pojawia" (Żmijewski 2007, s. 236).

Nie dialog z tradycją jest dla niego celem, ale bunt przeciwko niej. Kategoria „artysty" zostaje

zastąpiona kategorią „artysty (plastyka) postępowego”. Cechuje go „fascynacja społeczną utopią, pogarda dla zdrowego rozsądku i myślenia potocznego, niechęć wobec tradycji i oddanie idei postępu” (Żmijewski 2007, s. 234). Ginie „sacrum estetyczne”. Zostaje „artystyczna praxis”. Bez komunikacji.

Nie znaczy to, że w obszarze sztuki nie istnieją wysiłki, aby przywrócić tradycyjne kategorie i nadać wartość sztuce oraz przywrócić komunikację między artystą a odbiorcą na poziomie duchowym. Piękno bowiem nie przestało uwodzić i domagać się realizacji. Ma – jak twierdzi Hans Georg Gadamer – sposób istnienia światła: promieniuje. Promieniowanie jest istotą piękna, „skupia ono na sobie pożądanie ludzkiej duszy […] bez światła nie ma ani widzenia, ani niczego widzialnego” (Gadamer 1993, s. 435). Nie dziwi zatem, że coraz częściej pojawiają się wypowiedzi artystów oświetlanych przez promienie piękna. „Sztuka dzisiaj wymaga pracy ducha i dla Ducha, wymaga wielkości, niezbywalności i wyostrzonej etyki twórczej i tylko to przywróci jej powagę wśród ludzi” (Warpechowski 2004, s. 6). Cytowany jest Norwid z jego ideałem artysty, który przywróciłby ponowną komunikację między twórcą a odbiorcą

w obszarze sztuki : „Zadaniem moim – nie jest tylko jedną więcej książkę wydrukować […] ani nową przynieść umiejętność […] ale sprawić, aby czytelnik książkę zamykając, sam się uczuł artystą i ile nim winien być i może”.

Jednym z warunków koniecznych do komunikacji, który sformułował jeszcze Empedokles, a później Platon, jest pokrewieństwo czy podobieństwo między przedmiotem a podmiotem. Między poznającym a poznawanym musi istnieć rezonans. Wtedy i tylko wtedy komunikacja jest możliwa. Albowiem jak twierdzi Empedokles: „*similia similibus*”, „podobne poznaje podobne”. Podobną intuicję odnajdujemy w *Listach* Platona. Czytamy tam: „Tego, kogo nie łączy z przedmiotem więź pokrewieństwa nie uczyni widzącym ani łatwość przyswajania wiadomości, ani dobra pamięć” (Platon 1987, s. 344a). Zgoda lub niezgoda z filozofią rezonansu zależy od siły i głębi „momentu filozoficznego”, czyli filozoficznych założeń, obecnych w prowadzonych badaniach. Jeżeli – podobnie jak Empedokles – przyjmujemy czteroelementową wizję kosmologiczną (woda, ogień, powietrze, ziemia), w którą również włączony jest człowiek, to poznanie i komunikacja utożsamiają się ze sobą w dużo

większym stopniu, niż gdy przyjmujemy tezę o odrębnym charakterze bytu ludzkiego i jego władz poznawczych. W drugim wypadku komunikacja dzieliłaby wspólny obszar z poznaniem tworów historyczno-kulturowych. Stawałaby się warunkiem ich poznawania, czyli abyśmy byli zainteresowani poszczególną tematyką czy poszczególnym zjawiskiem, musiałoby ono – jak twierdzi Gadamer – do nas przemówić, zainteresować nas. Innymi słowy, musiałoby rezonować z naszą psychiką.

Gadamer podaje właściwości, jakie muszą być spełnione, aby zaistniała komunikacja. Używa kategorii „komunikacji" zamiennie z kategorią „rozmowy". Rozszerza ich znaczenie poza relację między osobami. Uważa, że komunikujemy się nie tylko z innymi osobami, lecz także z tekstami historycznymi. Teksty pisane, które są przez czytelnika rozumiane, stanowią rodzaj rozmowy.

Rozmowa zawiera w sobie strukturę pytania i odpowiedzi. Wzorcową jest dla niej rozmowa sokratejska. Podkreśla obecną w niej ważność pytania. Pytanie okazuje się trudniejsze niż odpowiedź. Aby móc pytać, trzeba chcieć wiedzieć, a to z kolei wymaga świadomości, że się nie wie. Innymi słowy, trzeba dużo wiedzieć, aby wiedzieć, czego się nie wie i o to pytać. Nie

potrafi pytać ten, kto uważa, że wszystko wie lepiej. Wiedzieć oznacza zawsze – powie Gadamer – odnosić się do przeciwieństwa. „Kto w mówieniu poszukuje tylko środka dowodzenia racji, a nie wglądu w istotę rzeczy, ten rzeczywiście będzie uznawał zapytywanie za łatwiejsze od odpowiadania” (Gadamer 1993, s. 338).

Aby sztuka rozmowy była sztuką komunikacji, a nie gadaniną czy paplaniną, rozmowa musi spełniać następujące warunki: po pierwsze – warunkiem sztuki rozmowy jest *upewnienie się, czy partner nadąża*; po drugie – prowadzenie rozmowy oznacza *podporządkowanie się sprawie*, na której rozmówcy się skupiają; po trzecie – należy *uwzględnić rzeczową wagę odmiennego poglądu*.

Dzięki tak prowadzonej rozmowie można uzyskać wspólny, jednolity wgląd przez wypracowanie wspólnego języka. Wbrew bowiem subiektywnym mniemaniom może ujawnić się logos, który „nie jest ani mój, ani twój”. Opracowując subiektywne mniemania, przekraczając je, kształtujemy pojęcia, dzięki którym komunikujemy, ujawniony w rozmowie sens. „Rozmowę […] charakteryzuje właśnie to, że tutaj język przez pytanie i odpowiedź,

dawanie i branie, różnicę zdań i zgodę, realizuje ową komunikację sensu" (Gadamer 1993, s. 342). Rozmowa, komunikacja staje się rozpoznawaniem sensu. Sens z kolei jest wspólnototwórczy. Ujawnia się nie tylko w rozmowie bezpośredniej, lecz także, w przekonaniu Gadamera, w rozmowie z tekstem. Sformułowanie „rozmowa z tekstem" nie jest metaforą, ale jest przypomnieniem rozmowy, przypomnieniem tego, co źródłowe. Tekst, literacka forma stanowi rozmowę, która została przeniesiona w inne medium, czyli została wyobcowana. Czytanie i rozumienie tekstu dezalienuje rozmowę, czyli czyni tekst ponownie rozmową. Pojawia się jednak wątpliwość co do obecności pytania wtedy, gdy czytamy tekst. Wydawać by się mogło, iż czytając i interpretując tekst, omijamy strukturę pytania i odpowiedzi. Zatem zanika komunikacja. Gadamer przyjmuje jednak, iż tekst jest zawsze odpowiedzią na jakieś pytanie i zrozumienie tekstu polega na znalezieniu pytania, na które tekst jest odpowiedzią. Pytania nie można sprowadzać do przeżyć autora, ale do sensu samego tekstu. Rozumienie jest czymś więcej niż odtwarzaniem cudzego poglądu. Odtworzenie pytania, na które dany sens jest odpowiedzią,

stwarza również możliwość zapytywania samego siebie. Pytanie z kolei otwiera nowe horyzonty i wskazuje nowe możliwe sensy. W rozmowie, która jest komunikacją nie dostosowujemy się do siebie, ale poddajemy się prawdzie rzeczy, która „wiąże nas nowymi więzami wspólnoty".

Wywoływanie rozmowy staje się coraz częstszą aktywnością artystyczną. Nieczęsto jednak przebiega w sposób proponowany przez Gadamera. Dodajmy na koniec, że wzmocniona zostaje rola kuratora. Już nie odbiorca i jego przeżycia czy duchowe uwznioślenie decydują o wartości dzieła. To kurator decyduje o sposobach przezwyciężania artystycznej alienacji i o konstytuowaniu się nowych warunków, sposobów uzyskiwania wspólnot. Kurator staje się artystą.

Bibliografia

Arakawa T., Brothers Ei (2002), www.openingceremony.us/entry.asp?pid=10508.

Biblia Warszawsko-Praska (1998), Warszawa: Towarzystwo Biblijne w Polsce.

Buber Martin (1992), *Ja i ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktór, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.

Douglas M. (2007), *Czystość i zmaza*, tłum. M. Bucholz, Warszawa: PIW.

Elzenberg H. (2002), *Pisma aksjologiczne*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu im. Marii Skłodowskiej-Curie.

Gadamer H.-G. (1993), *Prawda i metoda*, tłum. B. Baran, Kraków: Inter Esse.

Gëertz C. (2005), *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, tłum. M. Piechaczek, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Goodman N. (1976), *Languages of Art*, Indiana: Hackett Publishing Company.

Habermas J. (1999), *Teoria działania komunikacyjnego*, tłum. A.M. Kaniowski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Ingarden R. (1966), *Przeżycie, dzieło, wartość*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.

Kopaliński W. (1967), *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, Warszawa: Wiedza Powszechna.

Kołakowski L. (1983), *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Warszawa: Krąg.

Kaźmierczak M., Plopa M. (2008), *Kwestionariusz komunikacji małżeńskiej. Podręcznik*, Warszawa: Vizja Press & IT.

Kępiński A. (1978), *Poznanie chorego*, Warszawa: Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich.

Leach E. (2010), *Kultura i komunikowanie*, tłum. M. Buchowski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Lévi-Strauss C. (2000), *Antropologia strukturalna*, tłum. K. Pomian, Warszawa: Wydawnictwo KR.

Lévi-Strauss C. (2001), *Myśl nieoswojona*, tłum. A. Zajączkowski, Warszawa: Wydawnictwo KR.

Martinez M., Sequoiah-Grayson S. (2014), *Logic and Information*, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, http://plato.stanford.edu/entries/logic-information/.

Morawski S. (1999), *Niewdzięczne rysowanie mapy. O postmodernie(izmie) i kryzysie kultury*, Toruń: Wydawnictwo UMK.

Noack R. (2013), *Curator as Artist*, http://afterall.org/online/artist-as-curator-symposium-curator-as-artist-by-ruth-noack/#.VmXroLjhC70.

Nowosielski J. (2013), *Zagubiona bazylika. Refleksje o sztuce i wierze*, Kraków: Znak.

Pelc J. (1984), *Wstęp do semantyki*, Warszawa: Wiedza Powszechna.

Platon (1987), *Listy*, tłum. M. Maykowska, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Platon (2002), *Ion, Charmides, Lizys*, tłum. W. Witwicki, Kęty: Antyk.

Pociej B. (1997), *O niezbędności piękna*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" 30.

Tannen D. (1986), *That's Not What I Mean. How Conversational Style Makes or Breaks Your Relationship with Others*, New York: William Morrow.
Tannen D. (1990), *You just Don't Understand. Women and Men in Conversation*, New York: Ballantine Books, 1990.
Tarski A. (1933), *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych*, Warszawa: Towarzystwo Naukowe Warszawskie.
Tatarkiewicz W. (1972), *Droga przez estetykę*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
Wiener R. (1948), *Cybernetics. Or Control and Communication in the Animal and the Machine*, Cambridge MA: The MIT Press.
Warpechowski Z. (2004), *Statecznik*, Lublin: Galeria Labirynt.
Żmijewski A. (2007), *Drżące ciała. Rozmowy z artystami*, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

Przypisy

[1] Wyjątkiem był tu Stanisław Ignacy Witkiewicz (Witkacy).

Krzysztof Wójtowicz

TEORIE AKSJOMATYCZNE

Krzysztof A. Wieczorek

LOGIKA NIEFORMALNA

FILOZOFIA LOGIKI

Krzysztof Wójtowicz

TEORIE AKSJOMATYCZNE

S ł o w a k l u c z o w e: *aksjomat, reguła wnioskowania, logika klasyczna, teoria modeli, teoria mnogości, geometria Euklidesa, system formalny, intuicja matematyczna, formalizacja, twierdzenia Gödla*

Wstęp

Rozdział ten dotyczy pojęcia teorii aksjomatycznej (i pojęć pokrewnych). Ma charakter wprowadzający i kierowany jest do Czytelnika, który nie jest specjalistą w dziedzinie logiki. Kwestie techniczne zostały tu zredukowane do minimum; moim celem było raczej ukazanie motywacji i zasygnalizowanie niektórych pytań filozoficznych, jakie się w tym kontekście pojawiają.

O aksjomatach w szerokim sensie tego słowa myślimy jako o fundamentalnych, oczywistych, przyjmowanych bez dowodu prawdach – zaś

w węższym sensie myślimy o nich jako o wyjściowych założeniach teorii formalnej[1]. Nasuwa się pytanie dotyczące „środowiska naturalnego" aksjomatów: w jakich sferach naszej działalności intelektualnej mamy z nimi do czynienia? Pierwsze skojarzenie dotyczy najczęściej logiki formalnej bądź matematyki (i te dziedziny będą głównym obszarem zainteresowania tego artykułu), jednak z terminem „aksjomat" stykamy się w różnych kontekstach, nie tylko logicznych czy matematycznych – mowa np. o aksjomatach teorii użyteczności czy teorii decyzji. Przy logicznej analizie prawa można (przynajmniej niektóre) przyjmowane założenia traktować jako swoiste aksjomaty systemu. Możemy w taki sposób patrzeć na pewne postulaty przyjmowane w naukach empirycznych[2]. Można wreszcie traktować dogmaty teologiczne jako wyjściowe prawdy danego systemu teologicznego – czyli również pewnego typu aksjomaty.

Mówiąc ogólnie, aksjomaty to pewne założenia wyjściowe, leżące u podstaw danego systemu i nieposiadające wewnątrz owego systemu dalszego uzasadnienia. Na te założenia nakładamy najczęściej pewne warunki (które w wypadku teorii formalnych przyjmują ścisłą,

techniczną postać). Odrębną kwestią jest zaś to, czy przypiszemy owym zasadom status fundamentalnych prawd czy też raczej hipotez roboczych bądź arbitralnie przyjętych założeń wyjściowych – lub może też konwencji terminologicznych (czyli uwikłanych definicji terminów)[3]. W naturalny sposób pojawiają się więc dwa typy pytań:

(1) Jak motywowane (uzasadniane) są aksjomaty?
(2) Jak „działają" teorie aksjomatyczne – tzn. jaka jest ich „specyfikacja techniczna"?

Pytanie (1) ma charakter filozoficzny[4]. Pytanie (2) ma raczej charakter metodologiczny (a w wypadku teorii formalnych – techniczny). W odniesieniu do prawa pytanie (1) dotyczyłoby (swobodnie mówiąc) źródeł prawa, pytanie (2) zaś – dopuszczalnych metod argumentacji prawniczej w ramach konkretnego systemu. W wypadku mechaniki kwantowej i jej postulatów pytanie (1) dotyczyłoby np. fizycznej motywacji takich a nie innych reguł, pytanie (2) zaś dotyczyłoby np. tego, jakie narzędzia matematyczne będą stosowane i jak będą interpretowane wyniki tej matematycznej

analizy. W odniesieniu do systemu teologicznego pytanie (1) dotyczyłoby np. kanonicznych źródeł danego systemu, pytanie (2) zaś dotyczyłoby reguł argumentacji teologicznej. W tym artykule ograniczam się do teorii matematycznych i logicznych – tu bowiem pytania dotyczące teorii aksjomatycznych można postawić w najbardziej klarowny sposób, korzystając przy analizie tych pytań z wyników badań technicznych.

1. Ważny przykład historyczny – geometria Euklidesa[5]

Paradygmatycznym przykładem teorii aksjomatycznej jest geometria Euklidesa, która dotyczy – mówiąc swobodnie – własności figur geometrycznych na płaszczyźnie (lub w przestrzeni)[6]. W geometrii mamy do czynienia z pewnymi wyjściowymi prawdami (aksjomatami) sformułowanymi za pomocą pierwotnych, rozumianych w preteoretyczny sposób, ale niedefiniowalnych *wewnątrz* systemu pojęć. Te pojęcia to np. prosta czy punkt, aksjomaty zaś dotyczą podstawowych faktów na ich temat (np. tego, że dwa różne punkty wyznaczają dokładnie jedną prostą). Z tych

podstawowych prawd wywodzi się twierdzenia geometryczne, nie korzystając (co do zasady) z żadnych dodatkowych założeń[7]. Na tym przykładzie można wskazać pewne ogólne, ważne cechy systemów aksjomatycznych:

(1) Występują w nich pojęcia pierwotne, czyli takie, które nie są definiowalne w terminach innych pojęć[8].
(2) Występują w nich pewne przyjmowane bez dalszego uzasadnienia założenia.
(3) Występują w nich ustalone reguły argumentacji, które pozwalają na wskazanie klasy poprawnych (z punktu widzenia danego systemu) rozumowań[9].

System aksjomatyczny nie musi być systemem sformalizowanym – formalizacja teorii to odrębny (zazwyczaj historycznie późniejszy) zabieg. Uwaga ta jest oczywista w odniesieniu do teorii sformułowanych w języku naturalnym. Warto jednak pamiętać, że odnosi się ona także do matematyki, która w praktyce nie jest uprawiana jako nauka sformalizowana w takim sensie, jak to rozumiemy w logice.

Słynny V aksjomat Euklidesa głosi (w swobodnym sformułowaniu), że przez punkt

nieleżący na danej prostej można poprowadzić dokładnie jedną prostą równoległą do danej prostej. Jawi się on nam jako oczywisty, w nieodłączny sposób związany z naszym rozumieniem terminów geometrycznych. Nie prowadząc zaawansowanych rozważań matematycznych, trudno wyobrazić sobie sytuację, w której prawdziwe byłyby pozostałe aksjomaty, ten zaś aksjomat – fałszywy. Jednak w XIX wieku znaleziono modele dla geometrii nieeuklidesowych – tj. takie obiekty matematyczne (geometryczne), w których (po stosownym zinterpretowaniu pojęć geometrycznych) prawdziwe są pozostałe aksjomaty geometrii, aksjomat V zaś jest fałszywy. Wyniki te pozwoliły dostrzec fakt, że owa oczywistość V aksjomatu ma swoje źródło w przyjęciu określonej interpretacji terminów „prosta" i „równoległość" – oraz pewnych założeń dotyczących natury przestrzeni[10].

Istotną rolę dla rozwoju refleksji metamatematycznej, badań dotyczących logicznej struktury rozumowań matematycznych oraz interpretacji teorii matematycznych (czyli – mówiąc dzisiejszym językiem – teorii dowodu i teorii modeli) odegrała praca *Grundlagen der Geometrie* (1899) Davida Hilberta, zawierająca

formalną aksjomatyzację dla geometrii elementarnej. Pierwotne pojęcia tej teorii miały oczywiście naturalne motywacje geometryczne, aksjomaty zaś wyrażały podstawowe prawdy dotyczące owych pojęć[11]. Jednak po dokonaniu formalizacji geometrii owe pojęcia, aksjomaty, dowody i twierdzenia geometrii zaczęły – mówiąc metaforycznie – żyć własnym życiem, zostały oderwane od pierwotnych, motywujących je intuicji geometrycznych. Czysto formalne traktowanie aksjomatów pozwoliło na wykazanie ich niezależności od siebie, przez wskazanie modeli dla różnych modyfikacji wyjściowej teorii (w których np. zastępowano jakiś aksjomat jego negacją). Hilbert nie nakładał na modele dla systemu aksjomatów żadnych warunków dotyczących ich intuicyjności czy naturalności. Miał nawet powiedzieć, że jeśli podamy dobrą aksjomatyzację dla geometrii, to możliwe będzie mówienie o stołach, krzesłach i kuflach piwa – zamiast o punktach, prostych i płaszczyznach. Niezależnie od tego, czy faktycznie użył akurat takiego porównania (w literaturze pojawiają się różne zestawy tych trzech niegeometrycznych obiektów), mamy do czynienia z przykładem sytuacji, w której możemy badać w czysto formalny sposób

interpretacje i mechanizmy dowodowe interesującej nas teorii matematycznej[12]. Jest to charakterystyczne dla koncepcji matematyki, dla której podstawowe staje się myślenie abstrakcyjne, oderwane od intuicyjnego rozumienia terminów (w szczególności od myślenia w kategoriach zamierzonych interpretacji). Istotna staje się analiza zależności czysto logicznych. To podejście zwięźle charakteryzuje Paul Isaac Bernays:

> [rozumowania] są używane nie tylko po to, aby wspomóc naszą intuicję w badaniach dotyczących figur przestrzennych; zależności logiczne są raczej badane dla nich samych, i w rozumowaniach dopuszczalne jest jedynie odwoływanie się do tych własności danej figury, które zostały jawnie założone, lub które wynikają logicznie z założeń i aksjomatów (Bernays 1967, s. 497).

Metoda aksjomatyczna (wraz z formalizacją) ukazały w wypadku geometrii Hilberta swoją ogromną siłę: możliwe było nadanie ścisłej postaci aksjomatom, oraz poddanie logicznej analizie dowodów twierdzeń. Umożliwiło to precyzyjną kodyfikację metod dowodowych: nie odwoływały się one do intuicyjnego postrzegania

prawdziwości pewnych zdań czy prawomocności pewnych przejść, ale jedynie do ścisłych, formalnych reguł[13].

2. Aksjomaty logiczne i pozalogiczne[14]

Na przykładzie geometrii Hilberta widać, że ważną rolę w sformalizowanych teoriach matematycznych odgrywają aksjomaty definiujące sens specyficznych terminów danej teorii (geometrycznych, algebraicznych, probabilistycznych, arytmetycznych – albo ekonomicznych, socjologicznych czy psychologicznych, gdyby takie teorie przybrały ścisłą postać). Jest jednak też druga grupa aksjomatów, która ma charakter uniwersalny, ich źródłem są bowiem powszechnie obowiązujące reguły logiczne. Zdanie „każde dwa różne punkty wyznaczają prostą” ma swoje źródło w naszym rozumieniu terminów geometrycznych, natomiast zdanie „dowolne trzy punkty leżą na jednej prostej lub nie leżą na jednej prostej” jest instancją pewnego ogólnego prawa logicznego[15]. Mówimy więc o aksjomatach pozalogicznych i logicznych.

Podstawowym narzędziem analizy logicznej, obejmującym szeroką klasę teorii matematycznych (i nie tylko matematycznych) jest klasyczny rachunek predykatów (KRP). Każda teoria badana w KRP sformułowana jest w określonym języku *J*, który zawiera określone symbole pozalogiczne:

(1) Predykaty (odpowiadające własnościom obiektów i relacjom między obiektami);
(2) Symbole funkcyjne (odpowiadające przyporządkowaniom, czyli funkcjom);
(3) Stałe (odpowiadające wyróżnionym elementom)[16].

Wygodnie zobaczyć to na przykładzie arytmetyki, która w zamierzeniu opisuje liczby naturalne (0, 1, 2, 3…). W języku arytmetyki mamy następujące symbole pozalogiczne:

(1) Predykat: ≤ (odpowiada relacji „mniejsze lub równe” na liczbach naturalnych).
(2) Symbole funkcyjne: +, × (odpowiadają dodawaniu i mnożeniu liczb) oraz *s*(.) – symbol dla operacji brania następnika.
(3) Stałe: 0,1 (ich interpretacja jest oczywista).

Odnotujmy kilka oczywistych faktów na temat liczb naturalnych zapisanych z użyciem tych symboli, np.:

$\forall n, m(n + m = m + n)$
$\neg\exists n\,(n + n = 1 + 1 + 1)$

Pierwsze zdanie mówi, że dodawanie jest przemienne. Drugie mówi, że nie istnieje taka liczba naturalna n, że $n + n = 1 + 1 + 1$. Pierwsze jest ogólne i podstawowe, drugie wyraża dość błahy fakt. Pierwsze może więc być dobrą kandydaturą na aksjomat opisujący własności liczb naturalnych, drugie natomiast nie.

Znalezienie dobrego systemu aksjomatów, w ramach którego możliwe będzie uzasadnienie tez danej teorii (w wypadku arytmetyki – twierdzeń dotyczących liczb naturalnych) jest zagadnieniem o podstawowym charakterze. Aby proces uzasadniania tez teorii mógł stać się przedmiotem analizy logicznej, musimy go opisać w precyzyjny sposób. Chcemy więc opisać reguły, które pozwalają na uznanie pewnego zdania za logiczny wniosek z innych zdań. Opieramy się tu na podstawowej intuicji: powiemy, że dane zdanie α jest logicznym wnioskiem z teorii T (α logicznie wynika z T),

jeśli prawdziwość teorii *T* pociąga za sobą prawdziwość zdania α.

Co jednak mamy na myśli, mówiąc o prawdziwości zdania α (i teorii *T*)? Przykład geometrii pokazuje, że nie ma sensu mówienie o *absolutnej* prawdziwości zdań geometrii – powinniśmy raczej mówić o ich prawdziwości *w danym modelu M* (czy inaczej: *przy danej interpretacji*). Jest to fakt ogólny: prawdziwość zdania matematycznego musi być rozważana w zależności od tego, jak interpretowane jest owo zdanie[17],[18].

Będziemy posługiwali się oznaczeniami *M*ú╞ α oraz *M*ú╞ *T* (odpowiednio: zdanie α jest prawdziwe w modelu *M*; teoria *T* jest prawdziwa w modelu *M* – możemy też powiedzieć: *M* jest modelem dla α/*T*)[19]. Pojęcie wynikania logicznego ma wówczas bardzo naturalną definicję: α wynika logicznie z teorii *T* (co oznaczamy jako *T*ú╞ α), jeśli zdanie α prawdziwe jest w każdym modelu dla *T*[20].

W klasycznym rachunku predykatów sformułowanych jest wiele teorii matematycznych[21]. Różnią się one oczywiście założeniami dotyczącymi specyficznych dla danej teorii pojęć (mają inne aksjomaty pozalogiczne), oparte są natomiast na wspólnym

zestawie aksjomatów logicznych, czyli uniwersalnych prawd, których prawdziwość nie wynika ze specyficznego rozumienia określonych pojęć matematycznych (bądź innych), ale z ich struktury logicznej.

Taki uniwersalny charakter mają np. tautologie klasycznego rachunku zdań[22]. Istnieje też obszerna klasa zdań klasycznego rachunku predykatów, które uznamy za prawdziwe wyłącznie na mocy ich struktury logicznej (i naszego rozumienia terminów logicznych, w szczególności kwantyfikatorów). Prostym przykładem jest jedno z praw de Morgana:

$$\neg\forall x P(x) \Leftrightarrow \exists \neg P(x)$$ [23]

Przy analizie tego zdania naturalne jest myślenie w terminach semantycznych: uznamy to zdanie za prawdziwe niezależnie od tego, jaka jest dziedzina i jak w tej dziedzinie będziemy interpretować predykat *P*[24]. Jest to fakt ogólny: prawda logiczna to zdanie, które jest prawdziwe niezależnie od interpretacji (modelu).

Kiedy rozważamy teorie aksjomatyczne, interesuje nas to, kiedy z danych założeń wynikają (logicznie) określone wnioski. Pojęcie

wynikania logicznego (*T*ú╞ α) zostało tu scharakteryzowane semantycznie, w terminach modeli. Pojawia się naturalne pytanie, czy ma ono syntaktyczny odpowiednik, tj. czy można wskazać zdefiniowaną czysto formalnie, w terminach reguł składniowych procedurę dowodzenia, która odpowiadałaby relacji *T*ú╞ α? Pytanie można sformułować w następujący sposób: czy istnieje „porządny” system dowodzenia *S*, który miałby następującą cechę[25]:

> *T*ú╞ α wtedy i tylko wtedy, gdy istnieje dowód formalny zdania α w systemie *S* na podstawie przesłanek *T*.

Potrzebna jest definicja pojęcia „dowód formalny zdania α w systemie *S* na podstawie przesłanek *T*”. W definicji tej uwzględnimy fakt, iż prawdy logiczne mają charakter uniwersalny (i można się do nich zawsze odwołać). Ów uniwersalny zestaw aksjomatów logicznych oznaczmy przez *A*; zbiór reguł dowodzenia przez *R*. Wtedy będzie można określić system dowodzenia jako *S* = (*A*,*R*), definicja dowodu będzie zaś brzmiała tak[26]:

Dowód formalny formuły α na podstawie przesłanek *T* jest to ciąg formuł α_1, … α_n o następujących własnościach:

- ostatnią formułą ciągu α_1, … α_n jest dowodzona formuła α (czyli $\alpha_n = \alpha$);
- każda formuła ciągu α_1, … α_n spełnia jeden z następujących warunków:

– jest aksjomatem logicznym (tj. zdaniem ze zbioru *A*);
– jest jedną z przesłanek ze zbioru *T*;
– zostaje wyprowadzona z wcześniejszych formuł w dowodzie w wyniku zastosowania określonej reguły dowodzenia z *R*[28].

Okazuje się, że odpowiedź na postawione tu pytanie dotyczące istnienia systemu dowodzenia (A,R) jest pozytywna[28]. Zachodzi zatem odpowiedniość między semantycznym pojęciem wynikania logicznego (*T*ú ⊨ α), a syntaktycznym pojęciem efektywnego dowodu formalnego[29].

Rozważmy dowolną teorię *T* – czyli pewien zbiór zdań. Naturalne jest pytanie o aksjomatyzację tej teorii – czyli o znalezienie zbioru aksjomatów Ax(*T*), pozwalających na udowodnienie wszystkich twierdzeń teorii T. Oczywistym przykładem takiej aksjomatyki jest

sama teoria *T*, jednak nas zazwyczaj interesuje znalezienie aksjomatyki spełniającej określone warunki. Mogą to być warunki techniczne), lub też – wymykające się opisowi formalnemu – warunki dotyczące naturalności danych aksjomatów[30].

3. Aksjomatyczna teoria liczb (PA)

Arytmetyka Peano (PA) stanowi formalny odpowiednik teorii liczb. Jest ona jedną z najważniejszych teorii z punktu widzenia badań metamatematycznych. PA jest teorią wystarczająco silną, aby stanowić narzędzie opisu składniowego teorii formalnych (co stanowi punkt wyjścia do dowodu twierdzeń Gödla).

Rozważmy bowiem dowolną teorię sformalizowaną *T*. *T* ma jasno zdefiniowaną składnię, w szczególności dobrze zdefiniowane jest pojęcie termu, formuły, zdania czy dowodu[31].

Punktem wyjścia do formalnego opisu składni teorii formalnej *T* w ramach PA jest przypisanie wyrażeniom języka teorii *T* odpowiednich liczb naturalnych (tzw. numerów gödlowskich) –

w taki sposób, aby relacje między tymi liczbami odzwierciedlały relacje składniowe. Tworzenie takiej numeracji jest żmudnym, ale prostym zabiegiem[32]. Samo zakodowanie wyrażeń języka teorii *T* jako liczb naturalnych nie ukazuje jeszcze roli arytmetyki PA w tym procesie. PA jest jednak właśnie teorią, która mówi o liczbach naturalnych – więc w ramach PA będzie można mówić o kodach (numerach gödlowskich), a przez to o syntaktycznych własnościach wyrażeń języka teorii *T*. Zabieg arytmetyzacji składni można przeprowadzić dla dowolnej „porządnej" teorii *T* – w szczególności dla arytmetyki PA. W szczególności możemy np. zdefiniować formułę *axiomPA*(.) języka PA taką, że jest ona prawdziwa na temat kodów gödlowskich aksjomatów PA, formułę *proof(n,m)*, która jest prawdziwa na temat liczb n, m takich, że *m* jest kodem dowodu formuły o numerze *n*; formułę *prov(n*), prawdziwą na temat (kodów) formuł dowodliwych (w PA)[33]. Sedno sprawy tkwi w tym, że PA jest teorią wystarczająco silną, aby można było w niej dowodzić twierdzeń dotyczących własności owych kodów (czyli *de facto* – odpowiednio wyrażonych zjawisk metamatematycznych). Dzięki tym wszystkim zabiegom można dokonać zakodowania składni

PA (i wielu innych teorii spełniających pewne naturalne warunki) – i ostatecznie udowodnić twierdzenia Gödla.

Pierwsze twierdzenie Gödla mówi, że teorie spełniające określone naturalne warunki są niezupełne – tj. istnieje takie zdanie φ w języku teorii *T*, którego nie da się ani udowodnić, ani obalić[34]. Innymi słowy, zarówno teoria *T* z dołączonym zdaniem ϕ jako nowym założeniem, jak i *T* z dołączoną *negacją* zdania ϕ są niesprzeczne[35].

Wyniki Gödla należą do najważniejszych wyników w historii logiki, odegrały ogromną rolę w rozwoju logiki formalnej, teorii obliczeń czy informatyki teoretycznej – i stały się ważnym źródłem inspiracji dla dyskusji filozoficznych[36]. Wyniki te ukazują siłę formalizacji: PA jako teoria formalna może być zarówno przedmiotem, jak i narzędziem analizy. Warunkiem koniecznym uzyskania tych wyników było oczywiście jawne sformułowanie aksjomatów i reguł składniowych.

4. Teoria mnogości ZFC jako teoria formalna

Innym, bardzo ważnym – zarówno z technicznego, jak i filozoficznego punktu widzenia – przykładem teorii aksjomatycznej jest teoria mnogości. Jej twórcą jest Georg Cantor, który w ostatnich trzydziestu latach XIX wieku sformułował jej matematyczne (i filozoficzne) podstawy[37]. Teoria mnogości była jak na owe czasy teorią bardzo abstrakcyjną – zajmowała się bowiem dowolnymi zbiorami, w oderwaniu od natury elementów owych zbiorów.

Najbardziej znaną i najlepiej zbadaną aksjomatyczną, sformalizowaną wersją teorii mnogości jest teoria mnogości Zermelo-Fraenkla z pewnikiem wyboru (ZFC)[38]. Aksjomaty ZFC opisują własności uniwersum mnogościowego w terminach należenia jako podstawowego pojęcia[39],[40].

ZFC spełnia założenia twierdzenia Gödla o niezupełności, a zatem istnieje zdanie w języku ZFC, niezależne od ZFC. Jednak takie zdanie (istniejące na mocy I twierdzenia Gödla) jest niezbyt naturalne z matematycznego punktu widzenia[41]. Istnieją jednak również

matematycznie naturalne zdania niezależne od ZFC, a najważniejszym przykładem jest hipoteza kontinuum (CH)[42]. Została sformułowana już przez Cantora, była przedmiotem intensywnych badań (które miały ogromne znaczenie dla rozwoju teorii mnogości), jednak jej status jako zdania niezależnego od ZFC ustalili dopiero Kurt Gödel i Paul Cohen (Gödel 1940; Cohen 1966). Stworzona przez Cohena ogólna metoda (tzw. *forcing*) pozwoliła na oszałamiający wręcz rozwój dyscypliny: pozwoliła na udowodnienie niezależności od ZFC wielu zdań dotyczących arytmetyki liczb kardynalnych, deskryptywnej teorii mnogości, kombinatoryki nieskończonej itd.

Skoro istnieją zdania niezależne od ZFC (w szczególności CH), to znaczy, że aksjomaty teorii mnogości ZFC nie pozwalają na pełen opis uniwersum. Jak mamy interpretować filozoficznie fakt, że istnieją naturalne problemy matematyczne, które nie dają się rozstrzygnąć w teorii mnogości? Czy powinnyśmy uznać, że są to przykłady owych dręczących ludzki umysł pytań, „których nie może uchylić, albowiem zadaje mu je własna jego natura, ale na które nie może odpowiedzieć, albowiem przewyższają one wszelką jego możność” (Kant 1957, A vii, 7) – i że

to właśnie należy do istoty matematyki? Czy też może nie należy składać broni i szukać nowych metod, aby te problemy rozstrzygać? To prowadzi do pytań dotyczących poszukiwania nowych aksjomatów, wykraczających poza aksjomaty ZFC – i oczywiście do problemu uzasadnienia tych aksjomatów.

5. Problem uzasadniania aksjomatów

W matematyce mamy do czynienia – obok teorii o charakterze podstawowym dla matematyki – z teoriami aksjomatycznymi, które opisują ważne, ale bynajmniej nie podstawowe dla całej matematyki klasy struktur (np. teoria grup, teoria ciał, teoria częściowych porządków, teoria algebr Boole'a – i wiele innych). Naturalne jest stwierdzenie, że aksjomaty takich teorii mają raczej status warunków definicyjnych dla określonych pojęć niż fundamentalnych prawd.

Nie ma natomiast wątpliwości, że pytania dotyczące aksjomatów ZFC (i jej ewentualnych rozszerzeń) mają charakter wyróżniony. Zadaniem (a może: ambicją) ZFC jest opisanie całego matematycznego uniwersum, a nie

jedynie wybranej klasy struktur (np. grup czy przestrzeni probabilistycznych). Aksjomaty ZFC mają zatem pełnić rolę najogólniejszych, fundamentalnych prawd matematycznych, dyskusja zaś na ich temat dotyczy samych podstaw matematyki. Historycznie ważnym przykładem jest tu pewnik wyboru (AC – od *axiom of choice*). Głosi on, że dla dowolnej rodziny niepustych zbiorów istnieje zbiór S (tzw. selektor), który z każdym zbiorem z tej rodziny ma dokładnie jeden element wspólny. Aksjomat ten wydaje się być oczywisty, zauważmy jednak, że ma on całkowicie niekonstruktywny charakter: mówi on o istnieniu pewnego obiektu matematycznego (zbioru), nie mówiąc prawie nic o jego własnościach. W ogólnym wypadku nie umiemy wskazać żadnego elementu tego zbioru! Ten niekonstruktywny charakter pewnika wyboru budził więc kontrowersje i prowadził do żywych dyskusji (por. np. Moore 1982)[43].

O poszukiwaniu nowych aksjomatów, wzmacniających ZFC pisał Gödel, a jako jeden z problemów matematycznych, które mogłyby zostać rozwiązane dzięki tym nowym aksjomatom, wskazywał hipotezę continuum (CH). Z punktu widzenia realistycznego

stanowiska Gödla, CH stanowi dobrze postawiony problem matematyczny i jego niezależność od ZFC świadczy o tym, że przyjęty system aksjomatów jest za słaby – i należy poszukiwać jego wzmocnień. Gödel mówił o dwóch źródłach nowych aksjomatów – czy inaczej: o dwóch metodach ich uzasadniania. Jednym jest wewnętrzna oczywistość aksjomatów, drugim zaś – rola w porządkowaniu dziedziny i owocność w generowaniu nowych metod rozstrzygania problemów[44]. Dla Gödla naturalnymi kandydatami na takie aksjomaty były aksjomaty istnienia dużych liczb kardynalnych (czyli – mówiąc bardzo swobodnie – obiektów tak dużych, że ich istnienie nie wynika z aksjomatów ZFC i musi zostać zadekretowane odrębnym aksjomatem). Dyskusja na ten temat jest żywa – jednak jej choćby pobieżne zreferowanie zdecydowanie wykracza poza ramy tego artykułu[45].

Niezależnie od tego, czy mówimy o globalnych, czy lokalnych teoriach, można postawić pytanie, czy zadaniem aksjomatów jest uchwycenie danego już uprzednio i rozumianego w pewien sposób pojęcia, czy też wprowadzamy te pojęcia dopiero przez aksjomaty (które stanowią ich definicję)? Tego zagadnienia

dotyczyła słynna polemika Hilberta z Fregem: Frege twierdził, że aksjomaty stanowią raczej prawdy dotyczące pewnych pojęć, już uprzednio danych, Hilbert natomiast twierdził, że dopiero aksjomaty stanowią (uwikłane) definicje występujących w nich pojęć (tak miałoby być w wypadku geometrii). Z czysto formalnego punktu widzenia ten spór nie jest istotny. Jednak z punktu widzenia rozumienia matematyki (i nie tylko matematyki) ważna jest analiza tego, jaka może być rola aksjomatów[46].

6. Formalizacja a intuicja w matematyce

Formalizacja ma istotne znaczenie z punktu widzenia logicznej analizy teorii matematycznych. Dowody formalne stanowią ciągi symboli, które są utworzone zgodnie z określonymi regułami składniowymi. Pojawia się pytanie dotyczące natury dowodów matematycznych (znanych z codziennej praktyki) – czy mają one charakter formalny, symboliczny, czy też zawierają jakiś nieredukowalny składnik semantyczny? Czy w matematyce jest miejsce na intuicję? Pytania te

wiążą się z zagadnieniem zależności między praktyką matematyczną a formalnymi wersjami teorii matematycznych.

Rozważmy to zagadnienie najpierw na przykładzie matematycznej teorii liczb i jej relacji do PA (czyli formalnej arytmetyki). Badania matematyczne dotyczące teorii liczb angażują pojęcia wykraczające poza liczby naturalne. Można powiedzieć swobodnie, że matematyczna teoria liczb bada liczby naturalne jako fragment matematycznego świata, posługując się wszelkimi dostępnymi matematycznymi metodami ich badania[47]. Natomiast PA bada liczby naturalne *an sich*, nie angażując pozaarytmetycznych pojęć. Zadaniem PA nie jest więc „odtworzenie w kapsułce" całej matematycznej wiedzy dotyczącej liczb naturalnych – zwłaszcza że znane są konkretne przykłady zdań dotyczących liczb naturalnych niezależnych od PA[48]. Arytmetyka PA jest natomiast niezwykle ważna z punktu widzenia badań metamatematycznych. Można powiedzieć, że w ramach PA możliwe jest formalne ujęcie naszych intuicji dotyczących pojęcia obliczenia (rozumianego jako mechaniczna procedura na liczbach bądź symbolach)[49]. Narzędzia dostępne w ramach PA pozwalają na dokonanie

algorytmicznego opisu składni. PA stanowi więc dobrą „teorię bazową” dla badań metamatematycznych[50].

Jeśli spojrzymy na matematykę jako na zestaw wzajemnie przenikających się i powiązanych teorii, to teorię mnogości można uznać za teorię porządkującą: jej język pozwala na rekonstrukcję wszystkich pojęć, aksjomaty zaś są wystarczająco silne, aby można było w ramach teorii mnogości udowodnić twierdzenia tych teorii[51]. W takim ujęciu teorie matematyczne można byłoby traktować jako „lokalne wersje teorii mnogości”, które zajmują się pewnym fragmentem matematycznego uniwersum. Patrząc z perspektywy metafizycznej, teorię mnogości można uznać za teorię definiującą ontologię dla całej matematyki: po prostu każdy obiekt matematyczny jest zbiorem odpowiedniego typu[52].

Takie ujęcie może jawić się jako atrakcyjne dla logika czy filozofa, twierdzę jednak, że nie zdaje dobrze sprawy z relacji między realnymi badaniami matematycznymi a teorią mnogości. Rekonstrukcja pojęć matematycznych w ramach teorii mnogości jest procesem odległym od codziennej praktyki matematyka, który zajmuje się np. rozwiązywaniem równań całkowych,

probabilistycznym opisem procesu dyfuzji czy dowodzeniem twierdzeń na temat rozmaitości różniczkowalnych. Specjaliści zajmujący się tymi dziedzinami, zapytani, czy zajmują się teorią mnogości, odpowiedzą oczywiście negatywnie, a sam fakt, że można ich teorie (wraz z twierdzeniami i dowodami) przetłumaczyć na język ZFC nie będzie miał dla nich znaczenia. Sądzę, że uznaliby wręcz, że praca nad tego typu rekonstrukcjami jest – z punktu widzenia jego dyscypliny – stratą czasu i nie przynosi żadnego poznawczego zysku. Zadaniem matematyka jest raczej rozwiązanie kolejnego ważnego problemu (i zakomunikowanie tego faktu w sposób zrozumiały dla specjalistów), a nie tłumaczenie dowodów na język ZFC. Matematyk zapytany o to, co jest ważne w uprawianiu matematyki, powie raczej, że chodzi o zrozumienie istoty pojęć matematycznych, dostrzeżenie głębokich analogii, przeniesienie idei z jednej dyscypliny do drugiej, dobre zdefiniowanie owocnych pojęć – a nie o ich formalizację.

Formalizacja natomiast jest ciekawa dla logika – bo może dawać wgląd w to, jakie „zasoby” niezbędne są dla uprawiania danej dziedziny matematycznej[53]. Relacja między realnymi dowodami z praktyki matematycznej

a ich sformalizowanymi wersjami (dowodami „idealnymi”) jest subtelna i analiza tego problemu wykracza poza ramy tego artykułu. Mamy przekonanie, że każdy dowód jest co do zasady formalizowalny – tj. że można podać jego rekonstrukcję w odpowiednim systemie formalnym[54]. Istnieje wiele przykładów dowodów, które takiej formalizacji zostały poddane (w stosownym systemie dowodzenia, oczywiście realizowanym komputerowo[55]) – lecz znacznie więcej jest dowodów, w których takiej formalizacji nie dokonano. Czy to znaczy, że nasze przekonanie o formalizowalności wszystkich dowodów stanowi jedynie efekt prostej indukcji przyrodniczej…? I jaka jest ostatecznie natura dowodów matematycznych?

Gdyby matematyka była systemem sformalizowanym, a dowody były prowadzone przez komputery, pytanie o rolę intuicji w matematyce nie miałoby racji bytu. Jednak matematyka nie jest sformalizowana, kategoria intuicji matematycznej zaś może się okazać ważna dla zrozumienia natury poznania matematycznego. O intuicji matematycznej jako o źródle matematycznego poznania pisał Gödel:

> Mimo ich oddalenia od danych zmysłowych mamy coś w rodzaju percepcji obiektów teorii mnogości, co widać z faktu, że aksjomaty narzucają się nam jako prawdziwe. Nie widzę powodu, aby mieć mniej zaufania do tego rodzaju percepcji, tj. do intuicji matematycznej, niż do percepcji zmysłowej, która pozwala nam budować teorie fizyczne w oczekiwaniu, że przyszłe dane zmysłowe będą z nią zgodne, i co więcej oczekiwać, że problem, który teraz nie jest rozstrzygalny, jest mimo to sensowny i może zostać rozstrzygnięty w przyszłości (Gödel 1947/1964, s. 271) [56].

Gödel zdecydowanie odrzucał tezę, iż akty poznawcze w matematyce dają się wyjaśnić w terminach operacji formalnych. Jego zdaniem, pytając o uzasadnienie dla aksjomatów, zadajemy pytania dotyczące sensu pojęć, a nie pytania dotyczące konwencji. Ciekawe jest to, że za obiecującą metodę analizy sensu pojęć matematycznych uważał fenomenologię[57].

Pytanie o rolę intuicji można postawić także w wypadku dowodów matematycznych. Dowody matematyczne znane z praktyki *nie są sformalizowane*, jednak są ścisłe. Na jakiej podstawie uznajemy dany dowód za poprawny i przekonujący? Jaki związek ma taka decyzja

z (ewentualnym) istnieniem sformalizowanej wersji dowodu? Jaka jest relacja między „przebłyskiem matematycznego geniuszu", pozwalającym zobaczyć zarówno główną ideę dowodu, jak i prawomocność poszczególnych kroków dowodowych – a ciągiem symboli pewnego formalnego systemu…? Myślenie w duchu kartezjańskim doprowadzi nas do tezy, że źródłem naszej pewności są pewne akty intelektualne[58]. Z kolei myślenie w duchu formalistycznym prowadzi nas do konstatacji, że owo kryterium jest „zlokalizowane" w formalnych regułach. Każde z tych wyjaśnień ukazuje pewien ważny aspekt – ale także coś pomija. Formalne reguły mają bowiem swoje źródło w naszym rozumieniu praw myślenia – i zarazem pozwalają nam te prawa myślenia lepiej skodyfikować i zrozumieć. Hilbert – często traktowany jako wzór formalisty – pisał, iż teoria dowodu ma uchwycić nasz proces myślenia, jej celem jest „stworzenie protokołu reguł, zgodnie z którymi przebiega nasze myślenie. Myślenie, tak się składa, przebiega równolegle do mówienia i pisania: tworzymy wypowiedzi i umieszczamy je jedną za drugą" (Hilbert 1928, s. 475)[59]. Dowód matematyczny – nawet gdybyśmy chcieli uważać go za ciąg formalnych

manipulacji – przebiega więc na podstawie reguł, które odzwierciedlają nasz sposób myślenia.

Widziana z tej perspektywy, aksjomatyzacja stanowi narzędzie formalnej parafrazy naszych intuicyjnych przekonań – i umożliwia tym samym analizę owych przekonań i coraz lepsze zrozumienie naszej intuicji za pomocą precyzyjnych środków technicznych[60].

7. Krótka wzmianka o metamatematyce

Teorie aksjomatyczne są narzędziem opisu struktur matematycznych, ale zarazem przedmiotem badań metamatematycznych, w których można wskazać dwa główne obszary: teorię dowodu i teorię modeli. Dotyczą one syntaktycznych i semantycznych własności teorii formalnych.

Jednym z podstawowych zagadnień teorii dowodu jest kwestia istnienia odpowiedniego typu aksjomatyzacji dla danej teorii. Dzięki metodzie arytmetyzacji składni pytania tego typu możemy wyrazić w terminach pytań dotyczących liczb naturalnych i rozważać z zastosowaniem narzędzi teorii obliczeń[61]. Możemy

w szczególności pytać o istnienie skończonego bądź rekurencyjnego zbioru aksjomatów dla danej teorii *T*.

Przykłady teorii rekurencyjnie aksjomatyzowalnych to PA oraz ZFC. Przykładem teorii, która nie jest rekurencyjnie aksjomatyzowalna, jest Th(ℕ) – czyli zbiór wszystkich zdań z języka PA, które są prawdziwe w ℕ (czyli o liczbach naturalnych). Jest to szersza klasa zdań, niż twierdzenia PA – konkretnym przykładem zdania prawdziwego w ℕ, a niedowodliwego w PA jest zdanie Parisa-Harringtona (zdanie skonstruowane w dowodzie twierdzenia Gödla też ma taką własność.) Można powiedzieć, że zbiór prawd dotyczących liczb naturalnych jest zbyt skomplikowany, aby mógł być opisany za pomocą rekurencyjnego zbioru aksjomatów[62]. Twierdzenie Tarskiego o niedefiniowalności prawdy mówi, że nie istnieje formuła *Tr(n)* z języka PA, która byłaby prawdziwa dokładnie o tych liczbach naturalnych, które są numerami gödlowskimi zdań prawdziwych w ℕ (choć istnieje formuła *Prov(n)* prawdziwa o numerach gödlowskich zdań dowodliwych w PA). Tego typu wyniki stanowią ważny impuls dla filozoficznej debaty

dotyczącej relacji między prawdą matematyczną a dowodem w matematyce.

Z kolei semantyka teorii formalnych to badanie możliwych interpretacji (modeli). Modelem dla teorii *T* jest dowolna struktura, w której *T* jest prawdziwa[63]. W wypadku wielu teorii jest oczywiste, że mają one wiele modeli – i z taką intencją były tworzone (jak np. teoria grup czy pierścieni). Są jednak teorie, które zostały stworzone z myślą o opisaniu pewnej wyróżnionej struktury – przykładem jest arytmetyka, której zamierzonym modelem są liczby naturalne (nazywane „modelem standardowym dla arytmetyki"). Okazuje się jednak, że PA posiada też inne modele. Wynika to z ogólnych twierdzeń teoriomodelowych. Przytoczymy kilka podstawowych:

Twierdzenie o pełności: Każda niesprzeczna teoria ma model.
Twierdzenie o zwartości: Jeśli każdy skończony podzbiór teorii *T* ma model, to teoria T też ma model.
***Dolne twierdzenie Skolema-Löwenheima* (uproszczona wersja)**: Każda teoria *T* sformułowana w języku przeliczalnym, mająca model nieskończony, ma model przeliczalny.

Górne twierdzenie Skolema-Löwenheima: Każda teoria *T* mająca model nieskończony ma model nieskończony dowolnie dużej mocy.

Z twierdzeń Skolema-Löwenheima wynika w szczególności, że PA posiada modele dowolnie dużej mocy. Są to takie struktury *M*, w których określone są operacje „dodawania w sensie *M*" i „mnożenia w sensie *M*", spełniające aksjomaty PA. Jest to nieco zaskakujące. Jednak chyba jeszcze bardziej zaskakujące (przynajmniej w pierwszej chwili) jest to, że PA ma bardzo dużo różnych (nieizomorficznych) modeli przeliczalnych[64]. Odcinkiem początkowym tych modeli jest zbiór standardowych liczb naturalnych, natomiast dalej pojawiają się tzw. elementy niestandardowe.

Twierdzenia teorii modeli odnoszą się też do ZFC (która jest teorią pierwszego rzędu) – oznacza to w szczególności, że istnieją modele przeliczalne dla teorii mnogości. Jest to zaskakujące, bo przecież ZFC dowodzi istnienia zbiorów nieprzeliczalnych (i to całej ich potężnej hierarchii!). O zjawisku tym mówi się jako o paradoksie Skolema, a jego źródłem jest to, że pojęcie nieprzeliczalności interpretowane jest zawsze relatywnie do danego modelu *M* dla

teorii mnogości ZFC: zbiór *x* jest nieprzeliczalny *w sensie modelu M*, jeśli *w modelu M nie istnieje* funkcja ustalająca równoliczność *x* oraz zbioru liczb naturalnych. Prowadzi to do filozoficznego problemu relatywności pojęć teoriomnogościowych – czy można mówić o tym, że w pewnym absolutnym sensie zbiory są przeliczalne lub nie, czy też jest to pojęcie zrelatywizowane do modelu? I czy w ogóle można mówić o istnieniu absolutnego uniwersum matematycznego?

Podsumowanie

Pojęcie teorii aksjomatycznej jest fundamentalnym pojęciem w matematyce oraz logice matematycznej. Ma ono jasny sens techniczny i jest przedmiotem wyrafinowanych badań metamatematycznych. Jednocześnie wiąże się w nim wiele fundamentalnych pytań filozoficznych, dotyczących poznawczej roli metody aksjomatycznej, problemu relacji między naszym preteoretycznym rozumieniem pewnych pojęć a ich formalnymi parafrazami, problemu uzasadniania aksjomatów czy relacji między prawdziwością a dowodliwością w matematyce.

Wiążą się z nimi także pytania o charakterze ontologicznym, dotyczące natury bytów matematycznych. Dzięki wynikom technicznym możemy zobaczyć w nowym świetle wiele klasycznych problemów filozoficznych – i postawić wiele nowych pytań. Wyniki techniczne nie odpowiadają na pytania filozoficzne, ale często pozwalają te pytania jasno sformułować – i lepiej zrozumieć.

W tak krótkim szkicu możliwe było jedynie zasygnalizowanie wybranych zagadnień. Jeśli Czytelnik zostanie zachęcony do podjęcia dalszych studiów – będzie to znaczyło, iż tekst ten spełnił swoją rolę.

Bibliografia[65]

Bernays P. (1967), *Hilbert, David*, w: P. Edwards (red.), *The Encyclopedia of Philosophy*, t. III, New York: Macmillian Publishing Co. and The Free Press, s. 496–504.

Bricmont J. Sokal A. (2004), *Modne bzdury. O nadużywaniu pojęć z zakresu nauk ścisłych przez postmodernistycznych intelektualistów*, tłum. P. Amsterdamski, Warszawa: Prószyński i S-ka.

Cohen P.J. (1966), *Set Theory and the Continuum Hypothesis*. New York–Amsterdam: W.A. Benjamin, Inc.

Detlefsen M. (2005), *Formalism*, w: S. Shapiro (red.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Mathematics and Logic*, Oxford: Oxford University Press, s. 236–317.

Feferman S. (1996), *Gödel's Program for New Axioms. Why, Where, How and What*?, w: P. Hajek (red.), *Gödel '96*, Berlin: Springer-Verlag, s. 3–22.

Feferman S. (2000), *Why the Programs for New Axioms Need To Be Questioned*, „The Bulletin of Symbolic Logic" 6, s. 401–413.

Franzen T. (2005), *Gödel's Theorem. An Incomplete Guide to Its Use and Abuse*, Wellesley, MA: A.K. Peters.

Friedman H. (2000), *Normal Mathematics Will Need New Axioms*, „The Bulletin of Symbolic Logic" 6, s. 434–446.

Gödel K. (1940), *The Consistency of the Axiom of Choice and of the Generalized Continuum Hypothesis with the Axioms of Set Theory*, „Annals of Mathematical Studies", Princeton: Princeton University Press. Przedruk w: idem (1990), *Collected Works*, t. II, red. S. Feferman i in., Oxford: Oxford University Press, s. 33–101.

Gödel K. (1947/64), *What is Cantor's Continuum Problem*?, „American Mathematical Monthly" 54, s. 515–525. W rozszerzonej wersji przedrukowane w: P. Benacerraf, H. Putnam (red.) (1964), *Philosophy of Mathematics*, New Jersey: Prentice-Hall, s. 258–273.

Gödel K. (1961), *The Modern Development of the Foundations of Mathematics in the Light of Philosophy*,

w: idem, *Collected Works*, t. III, red. S. Feferman i in., Oxford: Oxford University Press, s. 374–387.

Hallett M. (1984), *Cantorian Set Theory and Limitation of Size*, Oxford: Oxford University Press.

Hilbert D. (1926), *Über das Unendliche*, „Mathematische Annalen" 95, s. 161–190; tłum. polskie w: R. Murawski (red.) (1986), *Filozofia matematyki. Antologia tekstów klasycznych*, Poznań: Wydawnictwo UAM, s. 288–307.

Hilbert D. (1928), *Die Grundlagen der Mathematik*, „Abhandlungen aus dem mathematischen Seminar der Hamburgischen Universität" 6, s. 65–85; tłum. angielskie w: J. van Heijenoort (red.) (1967), *From Frege to Gödel. A Sourcebook in Mathematical Logic, 1879–1931*, Cambridge MA: Harvard University Press, s. 464–479.

Kant I. (1957), *Krytyka czystego rozumu*, t. I, tłum. R. Ingarden, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Kartezjusz (1958), *Prawidła kierowania umysłem; poszukiwanie prawdy przez światło przyrodzone rozumu*, tłum. L. Chmaja, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Krajewski S. (2003), *Twierdzenie Gödla i jego interpretacje filozoficzne*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.

Maddy P. (1988a), *Believing the Axioms. I*, „Journal of Symbolic Logic" 53, s. 481–511.

Maddy P. (1988b), *Believing the Axioms. II*, „Journal of Symbolic Logic” 53, s. 736–764.

Maddy P. (1993), *Does V equal L*?, „Journal of Symbolic Logic” 58, s. 15–41.

Maddy P. (1997), *Naturalism in Mathematics*, Oxford: Clarendon Press.

Moore G.H. (1982), *Zermelo’s Axiom of Choice*, Berlin: Springer-Verlag.

Moore G.H. (1989), *Towards a History of Cantor’s Continuum Problem*, w: D.E. Rowe, J. McCleary (red.), *The History of Modern Mathematics*, t. I, San Diego–London: Academic Press, s. 79–121.

Paris J., Harrington L. (1977), *A Mathematical Incompleteness in Peano Arithmetic*, w: J. Barwise (red.), *Handbook of Mathematical Logic*, Amsterdam: North-Holland, s. 1133–1142.

Pasch M. (1882), *Vorlesungen über neuere Geometrie*, Leipzig: Teubner.

Purkert W. (1989), *Cantor’s Views on the Foundations of Mathematics*, w: D.E. Rowe, J. McCleary (red.) (1989), *The History of Modern Mathematics*, t. I, San Diego–London: Academic Press, s. 49–65.

Rav Y. (1999), *Why Do We Prove Theorems*?, „Philosophia Mathematica” 7, s. 5–41

Simpson S.G. (1999), *Subsystems of Second Order Arithmetic*, Berlin: Springer.

Steel J.R. (2000), *Mathematics Needs New Axioms*, „The Bulletin of Symbolic Logic” 6, s. 422–433.

Tieszen R. (1992), *Kurt Gödel and Phenomenology*, „Philosophy of Science” 59, s. 176–194.

Tieszen R. (1998), *Gödel’s Path From the Incompleteness Theorems (1931) to Phenomenology (1961)*, „The Bulletin of Symbolic Logic” 4, s. 181–203.

Woodin H. (1999), *The Axiom of Determinacy, Forcing Axioms and the Nonstationary Ideal*, Berlin–New York: de Gruyter.

Woodin H. (2001), *The Continuum Hypothesis, Part I, II*, „Notices of the AMS” 48(6,7), s. 567–576, 681–690.

Zermelo E. (1908), *Neuer Beweis für die Möglichkeit einer Wohlordnung*, „Mathematische Annalen” 65, s. 107–128; tłum. angielskie w: J. van Heijenoort (red.) (1967), *From Frege to Gödel. A Sourcebook in Mathematical Logic, 1879–1931*, Cambridge, MA: Harvard University Press, s. 183–198.

Przypisy

[1] Takie sformułowania znajdziemy w słownikach czy encyklopediach. Zauważmy od razu, że jedno z tych sformułowań odwołuje się do pojęć semantycznych (mówi się o prawdach), drugie ma charakter neutralny

(mówi się o wyjściowych założeniach, które – z formalnego punktu widzenia – można interpretować czysto syntaktycznie, jako zestaw wyjściowych napisów).

[2] Np. postulaty mechaniki kwantowej, które mówią o tym, jakie instrumentarium matematyczne będzie stosowane do opisu układów kwantowych (reprezentacją systemu kwantowego jest przestrzeń Hilberta, obserwable są reprezentowane przez operatory samosprzężone, pomiar ma charakter probabilistyczny, ewolucja układu jest opisana równaniem pewnego typu itd.).

[3] Inaczej będzie na ten problem patrzył matematyk-platonik, a inaczej skrajny formalista; inaczej teolog (wierzący w analizowane przez siebie koncepcje), a inaczej zwolennik prawniczego pozytywizmu; inaczej konwencjonalista, a inaczej realista naukowy.

[4] Pytanie o uzasadnienie aksjomatów jest sensowne zarówno z punktu widzenia stanowiska realistycznego (gdy na owe aksjomaty patrzy się jak na fundamentalne prawdy), jak i z punktu widzenia konwencjonalizmu – pytamy wówczas o to, jak owe konwencje są motywowane (nie przypisując im statusu prawd).

[5] Jedno z dzieł Spinozy nosi tytuł *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*. Geometria stanowiła swoisty wzorzec ścisłości i precyzji rozważań, a wielu

myślicielom tradycji racjonalistycznej bliskie było hasło uprawiania filozofii *more geometrico*.

[6] Mówię tutaj o geometrii Euklidesa w znanej nam współczesnej wersji, nie podejmując ciekawej kwestii historycznej, jak starożytni rozumieli pojęcia i konstrukcje geometryczne.

[7] Odrębną kwestią jest to, że akurat w wypadku geometrii elementarnej okazało się, że w niektórych nieformalnych dowodach pojawiały się dodatkowe, nieuświadomione założenia.

[8] Można powiedzieć, że cała teoria aksjomatyczna stanowi uwikłaną definicję tych pojęć: sens terminów jest zadany przez pewien system postulatów znaczeniowych.

[9] Kiedy mówimy o systemach sformalizowanych, to reguły wnioskowania są skodyfikowane w jawny sposób (choć ich jawna kodyfikacja nie musi występować w wypadku teorii nieformalnych). Nie będziemy tu podejmować problemu (do pewnego stopnia terminologicznego), czy owe reguły stanowią fragment systemu aksjomatycznego, czy też „metaśrodowiska", w jakim jest on sformułowany.

[10] Odkrycie geometrii nieeuklidesowych miało ogromne znaczenie dla rozwoju matematyki, a także dla debaty filozoficznej (w szczególności dla dyskusji kantowskiego rozumienia przestrzeni). Te różne geometrie stanowią

przykład konkurencyjnych teorii operujących tymi samymi pojęciami, lecz w radykalnie różny sposób interpretowanych. Stanowiło to impuls dla refleksji dotyczącej relacji między teoriami matematycznymi a ich interpretacjami. Rozważania matematyków XIX-wiecznych (i oczywiście też wcześniejszych) prowadzone były w sposób nieformalny, intuicyjny – tak w szczególności było rozumiane pojęcie prawdziwości zdania w danej strukturze. Stopniowo jednak dojrzewała świadomość, że koniecznie jest skodyfikowanie reguł matematycznej argumentacji (i zasad interpretowania teorii matematycznych). Ważne dla tego procesu było uściślenie pojęć dotyczących analizy rzeczywistej (mówi się o tzw. rygoryzacji analizy) oraz rozwój algebry – i oczywiście rozwój notacji logicznej i logiki symbolicznej (por. np. Detlefsen 2005).

[11] Podana przez Hilberta aksjomatyka geometrii korzysta z różnych terminów pierwotnych (punkt, prosta, płaszczyzna). Występują w niej predykaty, wyrażające pewne relacje geometryczne np.: *leżenie między* (jest to relacja trójargumentowa, która zachodzi między punktami); *leżenie na* (może to dotyczyć: punktu na prostej, punktu na płaszczyźnie, prostej na płaszczyźnie) i inne, dotyczące np. przystawania kątów.

Aksjomaty (których u Hilberta jest 21) są sformułowane z użyciem tych terminów.

[12] Geometria analityczna opiera się na zdefiniowaniu modelu dla geometrii w terminach liczb rzeczywistych (za pomocą współrzędnych). Jest to zatem model, który można oderwać od poglądowych interpretacji, rozważając np. problem styczności okręgu i prostej jako problem istnienia dokładnie jednego rozwiązania pewnego układu równań.

[13] Zrealizowany został więc sformułowany przez Pascha postulat: „Jeśli geometria ma naprawdę być nauką dedukcyjną, proces wnioskowania musi we wszystkich fragmentach być niezależny od znaczenia pojęć geometrycznych, podobnie jak musi być niezależny od diagramów; pod uwagę mogą być brane jedynie relacje wyrażane w twierdzeniach i definicjach. W czasie wnioskowania jest użyteczne i dopuszczalne, ale nie konieczne myślenie o znaczeniach terminów; faktycznie, jeśli jest to konieczne, to w ten sposób widoczna staje się niepoprawność dowodu” (Pasch 1882, s. 98).

[14] W tym artykule ograniczam się do rozważania logiki klasycznej (a konkretnie: rachunku predykatów pierwszego rzędu, czyli logiki elementarnej). Nie podejmuję dyskusji dotyczącej statusu logiki, „granic logiczności”, natury pojęć logicznych itd. Kiedy więc

mowa o prawach logiki, mamy na myśli prawa logiki klasycznej. Dla uproszczenia rozważań przyjmuję też założenie, że rozważane teorie mają skończony zbiór symboli pozalogicznych.

[15] Prawa wyłączonego środka (symbolicznie: $p \vee \neg p$) – *jednego z podstawowych praw klasycznego rachunku zdań.*

[16] U podłoża takiego ujęcia (podejścia) tkwi pewna fundamentalna intuicja ontologiczna: istnieją obiekty; te obiekty mają własności; wchodzą w relacje; można wskazać przyporządkowania; niektóre obiekty można nazwać indywidualnie. (Można też powiedzieć, że KRP stanowi odbicie podmiotowo-orzecznikowej struktury języka).

[17] Rozważmy prosty przykład: niech ⊗ symbolizuje jakieś działanie dwuargumentowe, a ♠ – jakiś obiekt. Czy prawdą jest, że ∀x(x⊗ ♠ = x)? Zależy to od interpretacji: jeśli za dziedzinę przedmiotową uznamy liczby naturalne, ⊗ symbolizuje mnożenie, a ♠ jedynkę, to wtedy jest to prawda. Jeśli zaś ⊗ symbolizowałoby dodawanie, a ♠ jedynkę – to tak zinterpretowane zdanie byłoby fałszywe. Odrębnym (filozoficznym) problemem jest kwestia istnienia absolutnych prawd matematycznych…

[18] Pojęcie prawdziwości teorii *T* w strukturze *M* funkcjonuje – jako dobrze zdefiniowane pojęcie

techniczne – od niedawna. Wcześniej posługiwano się pojęciem prawdy matematycznej w intuicyjny sposób. Np. „Matematycy” XVIII-wieczni nie mieli wątpliwości, że dowodzone przez nich twierdzenia na temat np. liczb naturalnych czy rzeczywistych stanowią prawdy dotyczące tych liczb.

[19] Nie podaję tutaj formalnej definicji tego pojęcia (czyli podanej przez Tarskiego definicji spełniania).

[20] Symbolicznie: Tú ⊨ α wtedy i tylko wtedy, gdy ∀M(Mú ⊨ T → Mú ⊨ α).

[21] Teoria mnogości ZFC; arytmetyka PA; teoria grup; teoria algebr Boole’a; teoria częściowych porządków – i mnóstwo innych; KRP może być oczywiście narzędziem formalizacji teorii nie tylko matematycznych.

[22] Tautologią klasycznego rachunku zdań jest p ∨ ¬p. Jeśli w miejsce symbolu p podstawimy dowolne zdanie z dowolnego języka J, to otrzymamy zdanie α ∨ ¬α języka J, które uznamy za prawdziwe na mocy znaczenia symboli logicznych klasycznego rachunku zdań (a nie na mocy specyficznych znaczeń terminów języka J). Podobnie będzie w wypadku użycia dowolnej tautologii klasycznego rachunku zdań jako schematu. Dla dowolnego języka J możemy w ten sposób uzyskać dużą klasę uniwersalnie prawdziwych zdań.

[23] Słowami: *nie jest prawdą, że każdy obiekt ma własność P* wtedy i tylko wtedy, gdy: *istnieje obiekt, który nie ma własności P*. Zgodzimy się, że zdania o tym schemacie są prawdą niezależnie od tego, czym byłaby własność *P* i czy zdanie to dotyczyłoby liczb naturalnych, kotów, qualiów czy filozofów.

[24] Interpretacja będzie zadana przez wskazanie: (1) dziedziny przedmiotowej; (2) odpowiedniego podzbioru tej dziedziny – czyli obiektów o własności *P*. W ogólnym wypadku, model dla danego języka J jest zdefiniowany przez wskazanie: (1) dziedziny przedmiotowej; (2) interpretacji dla: (a) predykatów; (b) symboli funkcyjnych; (c) stałych.

[25] Co znaczy „porządny”…? Standardowo oczekujemy, aby system dowodzenia miał efektywny, mechaniczny charakter, tj. aby opierał się na algorytmicznie definiowalnych procedurach. System, który opiera się na regule „sprawdź, czy zdanie ϕ prawdziwe jest we wszystkich modelach dla teorii *T*” oczywiście nie spełnia tych oczekiwań (bo z wyjątkiem trywialnych sytuacji nie ma efektywnej metody sprawdzania takiej zależności).

[26] Należy dodać, że jest to odrębny zestaw dla każdego języka *J* (w którym dany jest pewien zestaw symboli pozalogicznych) – jednak wspólna dla nich jest ogólna struktura.

[27] Przykładem reguły dowodzenia jest reguła *modus ponens*, która mówi, że z formuł α, $\alpha \rightarrow \beta$ można wyprowadzić formułę β. Ta reguła formalna odpowiada oczywistej zasadzie, że jeśli: (1) wiem że α, oraz: (2) wiem, że α pociąga za sobą β – to tym samym wiem, że zachodzi β. Podkreślmy to, że kiedy stosujemy *modus ponens* jako regułę formalną, nie musimy już pamiętać o tych motywacjach. Regułą specyficzną dla KRP jest reguła będąca formalizacją klasycznej reguły *dictum de omni*: jeśli *c* jest stałą, to ze zdania ogólnego $\forall x\ P(x)$ można wywieść $P(c)$.

[28] Odnotujmy dla porządku, że taki system (A, R) nie jest wyznaczony jednoznacznie: można znaleźć różne systemy, które będą się różniły zestawem aksjomatów oraz reguł. Dotykamy tutaj ważnego zagadnienia wyboru optymalnego zestawu.

[29] Logika pierwszego rzędu ma tę własność, istnieją jednak systemy logiczne (których tutaj nie rozważamy), dla których pojęcie konsekwencji semantycznej nie jest tożsame z pojęciem konsekwencji syntaktycznej (tj. nie istnieje odpowiedni system dowodzenia).

[30] Pytanie dotyczące znalezienia ważnych w danej dyscyplinie aksjomatów (zasad) może być postawione nie tylko w kontekście teorii formalnych. Np. historycznym przykładem istotnego dla analizy rzeczywistej (czyli szeroko rozumianej teorii liczb

rzeczywistych i funkcji rzeczywistych) założenia jest aksjomat ciągłości Dedekinda.

[31] Przykładem teorii formalnej jest sama PA. Sformułowana jest w języku zawierającym symbole dla dodawania, mnożenia i następnika (+, ×, *s*), zera i jedynki (0, 1) i relacji mniejszości (≤ – przy czym można ów symbol zdefiniować w terminach innych, więc jest w zasadzie zbędny). Reguły tworzenia wyrażeń języka PA (termów i formuł) są następujące: (1) 0, 1 są termami; (2) Każda zmienna jest termem; (3) Jeśli *t* oraz *t*’ są termami, są nimi także *t* + *t*’; *t* × *t*’ oraz *s*(*t*) (gdzie *s* to symbol następnika). Formuły atomowe mają postać *t* = *t*’; *t* ≤ *t*’ (gdzie *t*, *t*’ są termami). Formuły tworzone są zgodnie z regułami: (i) każda formuła atomowa jest formułą; (ii) jeśli ϕ oraz ψ są formułami, *v* zaś zmienną, to formułami są także: ¬ϕ ; ϕ ∧ ψ; ∀*v*ϕ.

Aksjomaty PA wyrażają podstawowe fakty na temat operacji arytmetycznych, np. mówią o łączności i przemienności tych operacji (np. ∀*n*, *m*(*n* + *m* = *m* + *n*); ∀*n*, *m*(*n* × *m* = *m* × *n*) itd.). Ważną rolę odgrywa schemat aksjomatów indukcji: dla dowolnej formuły ϕ(.) o jednej zmiennej wolnej, obowiązuje aksjomat indukcji IND(ϕ): [ϕ(0) ∧ ∀*n* (ϕ(n) ⇒ ϕ(*n* + 1))] ⇒ ∀*n* ϕ(*n*). Podkreślmy, że jest to odrębny aksjomat dla każdej formuły ϕ z języka arytmetyki. Aksjomatów tych jest więc (mówimy o arytmetyce PA pierwszego rzędu) nieskończenie

wiele. Dowód to ciąg formuł spełniający określone warunki (zdefiniowane w terminach reguł dowodzenia). Definicje w wypadku innych teorii formalnych wyglądają podobnie.

[32] Użyjmy jako przykładu procesu numerowania gödlowskiego wyrażeń języka arytmetyki (PA): najpierw przypisujemy numery symbolom języka i zmiennym, np. zmiennej x_n liczbę $2n + 1$, symbolowi ‘0’ liczbę 2, symbolowi ‘1’ liczbę 4, symbolowi ‘+’ liczbę 6 itd. (tzn. $g(x_7) = 15$, $g(+) = 6$). Następnie kodujemy termy, np. według takiej reguły: jeśli t, s są termami, a $g(t)$, $g(s)$ są ich numerami gödlowskimi, to numerem termu $t + s$ jest liczba $2^{g(+)}\ 3^{g(t)}\ 5^{g(s)}$ (podobnie dla mnożenia i następnika). Formułę atomową typu $t = s$ (gdzie t, s są termami) kodujemy jako $2^{g(=)}\ 3^{g(t)}\ 5^{g(s)}$, formułę $\phi \wedge \psi$ jako $2^{g(\wedge)}\ 3^{g(\varphi)}\ 5^{g(\Psi)}$ itd. (2, 3, 5 – to liczby pierwsze; w wypadku kodowania dłuższych ciągów wykorzystujemy odpowiednio długi ciąg kolejnych liczb pierwszych). W ten sposób każdej formule języka PA przypisany zostanie jednoznacznie jej numer (i to w taki sposób, że mając dany numer gödlowski, można z niego mechanicznie odczytać formułę). Następnie kodujemy ciągi formuł (czyli w szczególności dowody).

[33] Innymi słowy, kiedy mam liczbę naturalną n, to jest ona kodem (numerem gödlowskim) aksjomatu PA wtedy i tylko wtedy, gdy prawdziwe jest zdanie

axiomPA(n). Uważny Czytelnik dostrzeże, że nie odróżniam tutaj liczby naturalnej *n* i liczebnika *n*; wynika to z nieformalnego stylu tej prezentacji. Pomijam też kwestie dotyczące dowodliwości w PA określonych zdań, będących formalizacją wypowiedzi o charakterze metamatematycznym.

[34] Dokładniej: jeśli *T* jest teorią o rekurencyjnym zbiorze aksjomatów taką, że daje się w niej interpretować PA (czyli jest przynajmniej tak silna jak PA) – to wtedy *T* jest niezupełna. Drugie twierdzenie Gödla mówi, że w *T* nie da się udowodnić jej niesprzeczności (tj. że zdanie Con(*T*) wyrażające niesprzeczność teorii *T*, jest niedowodliwe w *T*).

[35] W szczególności znaczy to, że zarówno teoria $T + \varphi$, jak i teoria $T + \neg\varphi$ mają modele.

[36] Dyskusja dotyczy np. problemu natury wiedzy, granic poznania, algorytmiczności myślenia, samozwrotności w języku, prawdy w matematyce – i wielu innych zagadnień. (Niestety – niekiedy dyskusja przybiera charakter karykaturalny. Czytelnika o mocnych nerwach zachęcam do sięgnięcia do prac: Bricmont, Sokal 2004; Krajewski 2003, gdzie znajdziemy sporo przykładów postmodernistycznych szalbierstw intelektualnych dokonywanych „w imię twierdzeń Gödla”). Praca Franzen 2005 zawiera przystępną prezentację problematyki; Krajewski 2003 zawiera

prezentację i analizę inspirowanej wynikami Gödla debaty dotyczącej mechaniczności umysłu.

[37] Dla Cantora miała ona wymiar metafizyczny (a nawet teologiczny) – miała bowiem opisywać metafizykę nieskończoności (por. Hallett 1984; Moore 1989; Purkert 1989). Teoria mnogości w tej postaci, w jakiej badał ją Cantor, nie miała charakteru sformalizowanego.

[38] Istnieje wiele innych ujęć teorii mnogości, różniących się niekiedy w istotny sposób: teoria Kelleya-Morse'a; New Foundations Quine'a; alternatywne teorie mnogości (np. Vopenki).

[39] Sformułowanie to ma „realistyczną stylizację": sugeruje, że obiektywnie istnieje uniwersum teoriomnogościowe. Możemy jednak myśleć o aksjomatach jako o narzędziach precyzowania pewnej koncepcji zbioru – bez deklaracji ontologicznych.

[40] Podajmy trzy przykłady aksjomatów: aksjomat istnienia zbioru pustego: $\exists x\ \forall y\ \neg(y \in x)$; aksjomat istnienia zbioru potęgowego: $\forall x\ \exists y\ \forall z\ (z > \in y \Leftrightarrow \forall t\ (t \in z \Rightarrow t \in x))$; oraz schemat aksjomatów wyróżniania (w nieco uproszczonej wersji) – dla dowolnej formuły języka ZFC z jedną zmienną wolną φ(.) spełniony jest aksjomat (CA-φ): $\forall x\ \exists y\ \forall z\ (z \in y \Leftrightarrow (z \in x \wedge \varphi(z)))$. Podkreślmy, że aksjomatów tych jest nieskończenie wiele!

[41] Zdanie niezależne od danej teorii *T* konstruowane w ramach dowodu Gödla ma jedynie sens metamatematyczny, zależny od przyjętego sposobu kodowania składni teorii *T*. Można powiedzieć, że jest to zdanie dotyczące własności pewnych wielomianów, które nie mają czysto matematycznego znaczenia.

[42] CH głosi, iż nie istnieje zbiór liczb rzeczywistych o mocy pośredniej między mocą $\aleph_0$ (czyli mocą przeliczalną) a mocą zbioru liczb rzeczywistych (mocą *continuum*). W innym sformułowaniu głosi, że moc *continuum* jest następną po $\aleph_0$ mocą nieskończoną.

[43] Pewnik wyboru jest równoważny lematowi Kuratowskiego-Zorna, który jest wykorzystywany w wielu działach matematyki i prowadzi do ważnych wyników. Zermelo pisał więc, że „ten aksjomat […] był używany z powodzeniem w najróżniejszych częściach matematyki […]. Tak obszerne użycie tego aksjomatu może być wyjaśnione jedynie przez jego oczywistość […] stanowi on z pewnością konieczne źródło zasad matematycznych” (Zermelo 1908, s. 187). Warto jednak przypomnieć, że prowadzi on też do nieintuicyjnych wyników, jak twierdzenie Banacha-Tarskiego o paradoksalnym rozkładzie kuli.

[44] Tego drugiego kryterium dotyczy znany fragment: „decyzja dotycząca ich [nowych aksjomatów] prawdziwości jest możliwa także w inny sposób,

a mianowicie przez indukcyjną analizę ich «sukcesu». Sukces oznacza tutaj owocność w konsekwencje, w szczególności w konsekwencje «weryfikowalne», tj. konsekwencje dowodliwe bez nowych aksjomatów, których dowody z pomocą nowych aksjomatów są jednak zdecydowanie prostsze i łatwiejsze do odkrycia i umożliwiają zawarcie w jednym dowodzie wielu różnych dowodów. [...] Można jednak wyobrazić sobie o wiele wyższy poziom weryfikowania. Mogą istnieć aksjomaty tak owocne w sprawdzalne konsekwencje, rzucające tak dużo światła na całą dyscyplinę i dostarczające tak silnych metod rozwiązywania problemów (i to rozwiązywania konstruktywnego, tak dalece, jak jest to możliwe), że niezależnie od zagadnienia, czy są one wewnętrznie konieczne, powinny zostać zaakceptowane przynajmniej w takim stopniu, jak dowolna dobrze ugruntowana teoria fizyczna" (Gödel 1947/1964, s. 265).

[45] Wymieńmy np.: Feferman (1996, 2000); Friedman (2000); Maddy (1988a, 1988b, 1993, 1997); Steel (2000). Prace Woodin (1999, 2001) zawierają analizę pewnych założeń metamatematycznych, które prowadzą do wniosku, że wartością continuum jest $\aleph_2$.

[46] Ciekawym przypadkiem jest pojęcie prawdopodobieństwa. Teoria prawdopodobieństwa rozwijała się jako dyscyplina matematyczna od XVII

wieku, natomiast aksjomatyka Kołmogorowa pochodzi dopiero z XX wieku. Aksjomatyka ta nie miała na celu wprowadzenia do matematyki nowego pojęcia (nie była więc jedynie definicją), jej celem było raczej sformułowanie najogólniejszych warunków na to, aby pewną funkcję można było określać mianem prawdopodobieństwa. Stanowiła więc bardzo udaną formalną konceptualizację pewnego będącego już od dawna w użyciu pojęcia matematycznego.

[47] W teorii liczb pojawiają się różne narzędzia matematyczne – analityczne, probabilistyczne, algebraiczne czy geometryczne. Badacz korzysta ze wszystkich tych narzędzi celem opisu własności liczb (np. opisania rozkładu liczb pierwszych, znalezienia tożsamości kombinatorycznych itd.). Sugestywnym przykładem jest hipoteza Fermata, która mówi, że nie istnieją liczby naturalne dodatnie x, y, z, n (gdzie $n > 2$), takie, że spełniona jest równość $x^n + y^n = z^n$. Sformułowana została przez Fermata w wieku XVII, jej zaś dowód został znaleziony dopiero pod koniec XX wieku przez Wilesa (wykorzystano w nim bardzo wyrafinowane techniki geometrii algebraicznej, wykraczające bardzo daleko poza to, co kojarzy się nam z wiedzą czysto arytmetyczną).

[48] Pierwsze wyniki uzyskali Paris i Harrington, wskazując prawdziwe zdanie o charakterze

kombinatorycznym, niezależne od PA (Paris, Harrington 1977). Obecnie takich wyników znamy więcej. Podkreślmy tutaj, że chodzi o naturalne zdania niezależne – a nie o zdania niezależne od PA istniejące na mocy twierdzeń Gödla. Teorioliczbowa treść tych zdań jest bowiem matematycznie nieciekawa.

[49] Teoretycznym modelem komputera jest maszyna Turinga – i model ten jest równoważny modelowi opartemu na pojęciu funkcji rekurencyjnej (czyli – swobodnie mówiąc – „mechanicznie obliczalnej" funkcji określonej na liczbach naturalnych). Teza Churcha głosi, iż ten model trafnie ujmuje nasze intuicje dotyczące procedury mechanicznej – czyli że klasa funkcji obliczalnych w sensie Turinga jest identyczna z klasą funkcji obliczalnych w intuicyjnym sensie. (Oczywiście teza Churcha jest tezą filozoficzną, nie twierdzeniem matematycznym).

[50] Warto wspomnieć o aksjomatycznych teoriach prawdy, w których prawda jest traktowana jako termin pierwotny, zdefiniowany odpowiednimi aksjomatami (zaś „teorią bazową" może być właśnie PA). Takie teorie można uznać za formalny wyraz deflacjonistycznych intuicji dotyczących pojęcia prawdy.

[51] Liczby naturalne są reprezentowane jako skończone liczby porządkowe; liczby całkowite/wymierne/rzeczywiste/zespolone – jako nieco

bardziej skomplikowane zbiory (klasy abstrakcji pewnych relacji); relacje są zbiorami, funkcje są zbiorami… itd.

[52] Nie podejmuję tu kwestii relacji między teorią mnogości a teorią kategorii, która również miewa aspiracje do roli podstawowej dla matematyki teorii.

[53] Warto tu wspomnieć o programie matematyki odwrotnej (*reverse mathematics*, por. np. Simpson 1999). Chodzi w nim o badanie, jak silne aksjomaty istnienia zbiorów są niezbędne do udowodnienia konkretnych twierdzeń matematycznych znanych z praktyki matematycznej (z analizy funkcjonalnej, teorii równań różniczkowych itp.). Jest to możliwe dopiero po odpowiednim „przetłumaczeniu" owych twierdzeń na odpowiedni język formalny (w tym wypadku nie jest to ZFC, ale tzw. arytmetyka drugiego rzędu). Badania te są ciekawe z filozoficznego punktu widzenia – pozwalają na lepsze uświadomienie sobie, jak bogata ontologia jest potrzebna dla uprawiania danego fragmentu matematyki.

[54] Rav posługuje się terminem „most Hilberta", który ma łączyć dwa obszary: „formalne królestwo obiektów syntaktycznych … z królestwem nieformalnego dyskursu matematycznego" (Rav 1999, s. 31).

[55] Przykładem jest polski system Mizar, który pozwolił na stworzenie potężnej biblioteki twierdzeń i dowodów

(por. www.mizar.org).

[56] Kiedy mówimy o intuicji jako o źródle wiedzy nie powinniśmy zapominać o Kartezjuszu, którego zdaniem intuicja to „nie zmienne świadectwo zmysłów lub zwodniczy sąd źle tworzącej wyobraźni, lecz tak łatwe i wyraźne pojęcie umysłu czystego i uważnego, że o tym, co poznajemy, zgoła już wątpić nie możemy, lub, co na jedno wychodzi, pojęcie niewątpliwe umysłu czystego i uważnego, że o tym, co poznajemy, zgoła już wątpić nie możemy” (Kartezjusz 1958, s. 12).

[57] Pisał na ten temat w pracy Gödel (1961), por. też np. Tieszen (1992, 1998).

[58] Aby móc prowadzić rozumowania, musimy mieć zdolność do dostrzeżenia prawdziwości uzasadnianej w danym kroku tezy. Kartezjusz mówi o ruchu myśli, dzięki któremu ujmujemy (w jasny i wyraźny sposób) poszczególne etapy czy kroki rozumowania: „Wszelako owa oczywistość i pewność intuicji wymagana jest nie tylko dla samych wypowiedzi, ale także dla jakichkolwiek rozumowań.[…] zdania […] poznaje się […] już to przy pomocy intuicji, już to przy pomocy dedukcji; same zaś pierwsze zasady tylko przy pomocy intuicji; natomiast ich odległe wnioski jedynie przy pomocy dedukcji” (Kartezjusz 1958, s. 13–14). Wielu matematyków podkreśla znaczenie – i zarazem pewną nieuchwytność – owego mechanizmu intuicyjnego

postrzegania pewnych prawd. Niekiedy wiąże się to ze stanowiskiem realistycznym – owo silne poczucie akceptacji pewnych zdań może mieć związek z poczuciem, iż dotykamy pewnej obiektywnej rzeczywistości (a nie naszych wytworów).

[59] Nie ma miejsca na analizę stanowiska Hilberta, warto jednak zauważyć, że nie był on bynajmniej skrajnym formalistą, który uważałby matematykę za grę niezinterpretowanych symboli. Nazwałbym go raczej „formalistą metodologicznym".

[60] Przykładem sytuacji, w której aksjomatyzacja i badania metamatematyczne są bardzo ważne z punktu widzenia analizy pojęć i precyzacji naszych intuicji, są logiki modalne. Aksjomaty różnych logik modalnych można traktować jako formalizacje różnych rozumień pojęć konieczności i możliwości. Widoczna jest tutaj siła metody aksjomatycznej, dzięki której możliwe staje się jasne sformułowanie założeń i zidentyfikowanie wniosków, jakie z nich płyną. Nie jest to możliwe przy (z konieczności mniej precyzyjnej) analizie o charakterze filozoficznym.

[61] Będziemy myśleć o zbiorze liczb naturalnych, które są kodami gödlowskimi dla zdań danej teorii, w szczególności aksjomatów. Kiedy więc pytamy o to, czy zbiór aksjomatów jest rekurencyjny pytamy o to, czy określony zbiór liczb naturalnych jest rekurencyjny

(czyli – mówiąc swobodnie – rozpoznawalny przez pewien algorytm lub maszynę Turinga).

[62] Podkreślmy fakt, że chodzi o rekurencyjny, a nie dowolny zbiór aksjomatów (bo w trywialny sposób aksjomatyzacją teorii *Th*(ℕ) jest ona sama). Logiczna złożoność zbioru zdań prawdziwych w modelu standardowym jest – mówiąc swobodnie – pod względem stopnia komplikacji bardzo odległa od zbiorów rekurencyjnych.

[63] Jest to struktura relacyjna, w której odpowiednie relacje i funkcje odpowiadają symbolom z języka. Indukcyjną definicję spełniania zdania w strukturze podał Tarski.

[64] Zauważmy, że jeśli ϕ jest zdaniem niezależnym od PA, to zarówno teoria PA + φ, jak i PA + ¬φ mają modele przeliczalne. Muszą być one nieizomorficzne (bo teorie są różne). Dodajmy, że moc zbioru takich modeli to *continuum*.

[65] Literatura dotycząca historycznych, technicznych czy filozoficznych aspektów pojęcia teorii aksjomatycznych jest gigantyczna – w zasadzie można byłoby zapełnić nią całą przewidzianą dla tego rozdziału przestrzeń w tomie… Bibliografia nie ma bynajmniej charakteru przeglądowego, jest bardzo wybiórcza.

Krzysztof A. Wieczorek

LOGIKA NIEFORMALNA

S ł o w a k l u c z o w e: *logika, argumentacja, wynikanie logiczne, deduktywizm, struktura argumentu, schemat argumentacyjny, sofizmat, perswazja, kultura logiczna*

Wstęp

Logika określana jest często jako nauka zajmująca się badaniem poprawności wnioskowań lub argumentów. Przez wieki dominował pogląd, że właściwych narzędzi do realizacji tego zadania dostarcza tradycyjna logika formalna, której początek dała sylogistyka Arystotelesa. Dopiero niedawno, w drugiej połowie XX wieku, część badaczy zaczęła zauważać, że wypracowane na gruncie logiki formalnej metody, choć przydatne w naukach ścisłych, nie sprawdzają się dobrze jako narzędzia do badania argumentów, z jakimi wszyscy spotykamy się na co dzień w książkach,

środkach masowego przekazu czy też potocznych dyskusjach. Zapoczątkowana w ten sposób krytyka formalnego podejścia do badania rozumowań dała impuls do powstania nowego kierunku badań – logiki nieformalnej (*informal logic*).

Twórcy logiki nieformalnej odrzucili jeden z najważniejszych dogmatów tradycyjnego podejścia – stwierdzenie, że wynikanie logiczne konkluzji z przesłanek jest właściwym kryterium pozwalającym określić wartość argumentu. Zamiast tego zaproponowali oni nowe, nieznane wcześniej metody oceny argumentów, uwzględniające nie tylko ich formę, lecz także, a może nawet przede wszystkim, ich treść, a także kontekst, w jakim się one pojawiają. Nieodłączną częścią procesu oceny argumentu uczynili logicy nieformalni badanie prawdziwości (bądź akceptowalności) jego przesłanek. Przyjęli oni także, że wartość argumentów może się zmieniać w sposób ciągły – od argumentów całkowicie błędnych przez słabe, średnie, dobre, aż do doskonałych.

Choć logika nieformalna została zapoczątkowana przez wykładowców północnoamerykańskich uniwersytetów, którzy pragnęli przede wszystkim stworzyć praktyczny

kurs logiki przydatny dla współczesnych studentów, dziedzina ta szybko stała się pełnoprawnym kierunkiem badań, przyciągającym coraz liczniejszą grupę naukowców. Na jej gruncie cały czas tworzone są nowe teorie, odbywają się poświęcone tej dyscyplinie sympozja, ukazują się związane z nią czasopisma.

Mimo że logika nieformalna szybko się obecnie rozwija i cały czas zdobywa nowych zwolenników, to równocześnie dziedzina ta, od samego początku swego istnienia, wzbudza również wiele pytań i wątpliwości – formułowanych szczególnie przez bardziej tradycyjnie nastawionych badaczy. Niektórzy z nich odmawiają nawet logice nieformalnej racji bytu, uznając jej nazwę za wewnętrznie sprzeczną. Choć z tak radykalnym stanowiskiem trudno się zgodzić, to nie można jednak nie zauważać, że z logiką nieformalną wiąże się wiele istotnych problemów. Jedną z największych słabości tej dziedziny jest brak wypracowanych w jej ramach pełnych, skończonych teorii, uznawanych przez wszystkich, a przynajmniej przez znaczną większość uprawiających ją badaczy. Poważnym problemem logiki nieformalnej jest również to,

że otrzymywane na jej gruncie rezultaty nie są tak pewne i niepodważalne, jak te osiągane przez przedstawicieli tradycyjnej logiki formalnej.

Odpowiadając na powyższe zarzuty, należy zauważyć, że logika nieformalna, choć niewolna od słabości, jest od swojej starszej siostry niewątpliwie o wiele bliższa życiu. Dostarcza ona użytecznych w praktyce narzędzi przydatnych zarówno filozofom, jak i zwykłym ludziom, którzy na co dzień spotykają się z argumentami. Logika nieformalna zdaje się również sprawdzać bardzo dobrze w roli uniwersyteckiego przedmiotu wykładowego, który ma za zadanie nauczyć studentów „poprawnego myślenia".

1. Argumentacja i logika

Gdziekolwiek byśmy nie zwrócili swojej uwagi, wszędzie spotykamy się z argumentami – wypowiedziami, w których ktoś próbuje przekonać nas do pewnej tezy (zawartej w konkluzji argumentu), przytaczając przemawiające za tą tezą stwierdzenia (czyli przesłanki argumentu). Argumentują filozofowie, starając się wykazać słuszność własnego stanowiska lub błędność teorii swego

adwersarza, argumentują politycy, przekonując nas do swojego programu wyborczego, argumentują sprzedawcy, chcąc nas nakłonić do wyboru takiego a nie innego produktu, argumentujemy wreszcie często sami na własny użytek, gdy musimy podjąć jakąś decyzję i chcemy się przekonać, czy przemawiają za nią mocne racje. Ze względu na wszechobecność argumentów w naszym życiu, umiejętność poruszania się w ich świecie, w szczególności oceny ich wartości, wydaje się nieodzowna zarówno dla filozofa, jak i „zwykłego człowieka".

Dziedziną wiedzy, która powinna dostarczyć narzędzi do analizy wypowiedzi argumentacyjnych, jest oczywiście logika, która określana jest często jako nauka zajmująca się badaniem poprawności wnioskowań lub argumentów[1]. Zgodnie z tradycyjnie przyjmowanym w logice stanowiskiem, poprawny argument musi spełniać dwa warunki. Po pierwsze, jego przesłanki powinny być prawdziwe – jest to tzw. poprawność materialna argumentu, której badaniem logicy zwykle się jednak nie zajmują, pozostawiając to zadanie przedstawicielom nauk szczegółowych. Po drugie, konkluzja argumentu powinna wynikać

logicznie z jego przesłanek – sprawdzenie, czy spełniony jest ten warunek, leży w gestii logiki.

Zachodzenie wynikania logicznego uzależnione jest od logicznej formy zdań, ich schematów, w których istotną rolę odgrywają tzw. stałe logiczne – wyrażenia takie jak: *nieprawda, że*; *i*; *lub*; *jeśli…, to*; *zawsze i tylko wtedy, gdy*; *każdy*; *żaden*; *niektóre*. Mówimy, że konkluzja argumentu wynika logicznie z jego przesłanek, gdy na mocy znaczenia stałych logicznych nie jest możliwa sytuacja, aby przesłanki te były prawdziwe, a konkluzja fałszywa. Argumenty spełniające taki warunek nazywamy dedukcyjnymi. Do zbadania tego, czy konkluzja połączona jest z przesłankami relacją wynikania, doskonale nadają się metody wypracowane na gruncie systemów logiki formalnej, takich jak klasyczny rachunek zdań, sylogistyka, czy też klasyczny rachunek predykatów. Metody te są ścisłe i obiektywne – nie jest możliwe, aby dwóch logików, poprawnie posługując się nimi podczas analizy tego samego argumentu, otrzymało odmienne rezultaty.

Stanowisko, że logika formalna dostarcza najlepszych (lub nawet jedynych) narzędzi do badania poprawności argumentów, nie było poważnie kwestionowane aż do mniej więcej

połowy XX wieku. Dopiero niewiele ponad pięćdziesiąt lat temu początkowo niewielka, lecz szybko rozrastająca się grupa filozofów i logików zaczęła dostrzegać istotne ograniczenia formalnego podejścia. Stwierdzili oni, że tradycyjnie rozumiana logika sprawdza się dobrze jedynie jako narzędzie do badania rozumowań przeprowadzanych w naukach ścisłych, pozostaje natomiast bezradna w zetknięciu z argumentami spotykanymi na salach sądowych, w artykułach prasowych, przemówieniach polityków, reklamach itp. Zdaniem tych badaczy, największe zalety formalnych metod – ścisłość procedur oraz obiektywizm otrzymywanych za ich pomocą rezultatów, okupione są bardzo wysoką ceną – ogromnymi trudnościami w praktycznym zastosowaniu tych metod do większości rzeczywistych (a nie spotykanych jedynie w podręcznikach do logiki) argumentów.

W szczególności krytycy formalnego podejścia do badania rozumowań zwrócili uwagę na dwie sprawy (zob. m.in. Govier 1987, s. 1–12, 1999, s. 83–84; Blair 2009, s. 48–50; Thomas 1986, s. 447–456). Po pierwsze, naturalne, wyrażone w potocznym języku argumenty rzadko dają się w sposób adekwatny przełożyć na język

formalnych systemów. Często brak w nich podstawowych dla określenia relacji wynikania wyrażeń odpowiadających stałym logicznym lub wyrażenia te występują tam w innym znaczeniu niż to, które przypisuje im logika. Zbudowanie schematów odzwierciedlających logiczną formę przesłanek i wniosku wymaga niejednokrotnie dokonania znacznych uproszczeń lub przyjęcia mocno wypaczających treść rozumowania założeń.

Po drugie, wynikanie logiczne, zdaniem krytyków logiki formalnej, nie stanowi dobrego kryterium poprawności argumentu. Jeśli przyjrzymy się rzeczywistym, używanym przez ludzi argumentom, bądź przeprowadzanym przez nich na co dzień wnioskowaniom, to zobaczymy, że tylko bardzo niewielka ich część (o ile w ogóle jakiekolwiek) spełnia warunek dedukcyjności (Hołówka 1998, s. 17; Tokarz 2006, s. 129). Czy oznacza to jednak, że pozostałe (czyli ogromną większość) powinniśmy wyrzucić do kosza? Nie wydaje się to rozsądnym rozwiązaniem. Z praktycznego punktu widzenia na ogół wystarcza nam bowiem, aby przesłanki argumentu dostarczały tylko w miarę mocnego wsparcia konkluzji. Aby uznać jakieś stwierdzenie za prawdziwe lub słuszne, nie

potrzebujemy zwykle argumentów tak ścisłych i doskonałych, jak dowody matematyczne – wystarczy, aby twierdzenie to było jedynie w sposób w miarę rozsądny uzasadnione (Johnson, Blair 1983, s. 30; Tokarz 2006, s. 140).

Przyjęcie wynikania logicznego konkluzji z przesłanek jako podstawowego miernika wartości argumentu nie sprawdza się w praktyce z jeszcze innego powodu. Zgodnie z takim kryterium argument może być tylko poprawny lub niepoprawny – nie są możliwe żadne stany pośrednie. Jeśli natomiast jest on niepoprawny, to tylko z jednej przyczyny – braku wynikania konkluzji z przesłanek. Tymczasem w praktyce spotykamy się z całym spektrum argumentów lepszych lub gorszych, a nie tylko z argumentami idealnie poprawnymi lub całkowicie błędnymi (Govier 1999, s. 83; Johnson 2009, s. 27–28; Johnson, Blair 1983, s. 29–30). Co więcej, nietrudno zauważyć, że argumenty niepoprawne są takimi z bardzo wielu różnych powodów; zakończenie oceny takiego argumentu na stwierdzeniu, że jest on zły, ponieważ jego wniosek nie wynika z przesłanek, jest niewątpliwie zbyt wielkim uproszczeniem.

Przeprowadzona w powyższym duchu krytyka tradycyjnej logiki dała impuls do

powstania nowego kierunku badań – logiki nieformalnej (*informal logic*). Twórcy tego nurtu, zachowując podstawowy cel uprawiania logiki – badanie poprawności rozumowań (wnioskowań, argumentów), postanowili realizować go innymi metodami i za pomocą innych narzędzi niż te, które proponowała tradycyjna logika formalna. W ten sposób pragnęli oni uczynić logikę dyscypliną bardziej praktyczną, bliższą życia, przede wszystkim bardziej nadającą się do analizy i oceny argumentów, z jakimi spotykamy się na co dzień[2].

2. Powstanie logiki nieformalnej

Logika nieformalna rozumiana jako samodzielny kierunek badań jest dziedziną bardzo młodą – powstała w Stanach Zjednoczonych i Kanadzie w latach siedemdziesiątych XX wieku[3]. Co ważne i często podkreślane przez piszących o logice nieformalnej autorów, dyscyplina ta rodziła się nie w zaciszu pracowni filozofów, ale w ogniu burzliwych dyskusji toczonych na salach wykładowych amerykańskich uniwersytetów (Blair 2009, s. 48; Johnson 2000, s. 115). Pierwsze opracowania z logiki nieformalnej nie były

monografiami ani nawet naukowymi artykułami, ale akademickimi podręcznikami.

Jako pierwszy z podręczników, który dał podwaliny pod nowy kierunek badań w logice, wymieniana jest zwykle praca Howarda Kahane'a, wydana w roku 1971 pod wiele mówiącym tytułem *Logic and Contemporary Rhetoric. The Use of Reasoning in Everyday Life*[4]. Kahane, w owym czasie wykładowca specjalizujący się w tradycyjnej logice formalnej, wspomina we wstępie do pierwszego wydania tego podręcznika, iż pomysł jego napisania powziął on po rozmowie z jednym ze swych studentów, głęboko niezadowolonym z tego, czego nauczył się podczas semestru zajęć z tradycyjnej logiki. Student ten „chciał kursu mającego związek z codziennymi rozumowaniami, kursu związanego z argumentami, jakie można usłyszeć lub przeczytać odnośnie rasizmu, zanieczyszczenia środowiska, biedy, seksu, wojny atomowej, eksplozji demograficznej oraz wielu innych problemów, przed którymi stoi ludzkość w drugiej połowie XX wieku" (Kahane 1971, s. vii). Tymczasem, jak sam Kahane musiał przyznać w rozmowie z owym studentem, tradycyjna logika formalna nie dostarcza

narzędzi odpowiednich do analizy takich argumentów – argumentów, z jakimi można się spotkać w przemówieniach polityków, telewizyjnych debatach czy też artykułach prasowych. Wychodząc naprzeciw zapotrzebowaniu, postanowił Kahane stworzyć podręcznik do logiki inny od tych, z jakich dotychczas uczyli się studenci. Centralną częścią swojej książki uczynił on to, co w ówczesnych podręcznikach stanowiło zwykle margines, czyli teorię nieformalnych błędów logicznych (*fallacies*). Czyniąc to, jak zauważa Johnson (2000, s. 115), Kahane poszedł ścieżką wytyczoną przez inną część Arystotelesowskiego *Organonu*, niż robili to zwykle logicy – sięgnął do *O dowodach sofistycznych* zamiast do *Analityk*. Do tradycyjnej nauki o błędach logicznych tchnął jednak Kahane nowego ducha. Przestarzałe przykłady, ilustrujące zwykle te błędy, zastąpił nowymi, odnoszącymi się do współczesnych problemów społecznych i politycznych. Jednocześnie do wymienianych zwykle w podręcznikach *fallacies* dodał nowe, dotychczas nigdzie nie analizowane. Nowością w książce Kahane'a były również rozdziały poświęcone środkom masowego przekazu (w szczególności obecnym w nich wiadomościom i reklamom) oraz podręcznikom.

Praca Kahane'a okazała się kamykiem, który poruszył lawinę. W jego ślady poszli kolejni autorzy, tworząc podręczniki do logiki zupełnie inne od dotychczas spotykanych. Wymienić tu należy takie prace, jak: Stephena N. Thomasa (1986, pierwsze wydanie – 1973) *Practical Reasoning in Natural Language*, Michaela Scrivena (1976) *Reasoning*, a nieco później Ralpha H. Johnsona i J. Anthony'ego Blaira (1983) *Logical Self-Defence*, Trudy Govier (2005, pierwsze wydanie – 1985) *A Practical Study of Argument*, czy też Douglasa N. Waltona (1989) *Informal Logic*. Wszystkie te podręczniki (a także wiele innych podobnych do nich), w szczegółach często bardzo różne, łączą przynajmniej dwie cechy. Po pierwsze, ich autorzy ograniczyli do minimum fragmenty poświęcone tradycyjnej logice formalnej (lub nawet całkiem z nich zrezygnowali), proponując zamiast tego analizę i ocenę argumentów za pomocą innych, nieznanych wcześniej lub rzadko stosowanych metod. Po drugie, jako ilustracji do wykładanej teorii, a także jako materiału do ćwiczeń i zadań, użyli oni przede wszystkim autentycznych przykładów zaczerpniętych z gazet, telewizji, czy też, bardziej współcześnie, z Internetu. Można powiedzieć, że autorzy tych podręczników

potraktowali logikę jako *narzędzie* do badania poprawności argumentów w sensie bardzo dosłownym. Przede wszystkim chcieli więc, aby narzędzie to było przydatne w praktyce oraz w miarę możliwości łatwe w zastosowaniu – „przyjazne użytkownikowi". Projektując to narzędzie na nowo, starali się wyposażyć je w jak najwięcej niezbędnych funkcji, usuwając przy tym z niego te elementy, które w przeszłości okazały się mało przydatne.

Wymienione wcześniej książki były wprawdzie przede wszystkim podręcznikami dla studentów, jednak ich autorzy zawierali w nich również nowe idee, proponowali nowatorskie rozwiązania dotyczące analizy i oceny argumentów. Pomysły te zostały poddane bardziej szczegółowej analizie w naukowych artykułach i monografiach, które zaczęły powstawać jednak dopiero nieco później – na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku.

3. Logika nieformalna w praktyce

Zobaczmy teraz w wielkim skrócie, w jaki sposób logicy nieformalni podchodzą w praktyce do

badania argumentów – co łączy ich sposób postępowania z tym, w jaki działają logicy formalni, oraz, przede wszystkim, w jakich punktach podejście nieformalne różni się od tradycyjnego.

Cała procedura nieformalnego badania argumentu składa się z dwóch etapów: jego wstępnej analizy, a następnie jego oceny (Johnson 2000, s. 123–140). Można to przyrównać do badania wnioskowań na gruncie tradycyjnej logiki formalnej, gdzie najpierw poszukuje się logicznej formy wnioskowania (odpowiedniej reguły inferencyjnej), a następnie sprawdza się, czy forma ta jest niezawodna (Freeman 1994, s. 37–38). Badanie argumentu za pomocą narzędzi logiki nieformalnej jest jednak, jak zaraz się przekonamy, o wiele bardziej złożone i skomplikowane. Podczas takiej nieformalnej analizy napotkać można wiele problemów, z którymi logik formalny nie musi się mierzyć. W jej wyniku otrzymujemy jednak ogląd argumentu niewątpliwie o wiele dokładniejszy niż ten, jaki są w stanie zagwarantować metody formalne.

3.1. Wstępna analiza argumentu

Jak już kilka razy wspominaliśmy, logicy nieformalni stawiają sobie za cel badanie rzeczywistych argumentów, pojawiających się w naturalnych kontekstach (procesy sądowe, reklamy, wystąpienia polityków, polemiki prasowe, codzienne dyskusje prowadzone przez ludzi w domu lub pracy itp.). Argumenty takie rzadko pojawiają się w „czystej", znanej z podręczników do logiki postaci: (*przesłanki*) *a zatem* (*konkluzja*). Zwykle są one częścią jakiejś dłuższej wypowiedzi, zawierającej również inne, niezwiązane z argumentem elementy. Przesłanki i konkluzja takich argumentów niekoniecznie sformułowane są jasno w postaci prostych zdań oznajmujących. Dlatego też pierwszym zadaniem, jakie stoi przed badaczem dokonującym analizy takich argumentów, jest ich tzw. standaryzacja, czyli odnalezienie ich elementów (przesłanek i konkluzji) w całej dłuższej wypowiedzi, a następnie przedstawienie ich w sposób dogodny do dalszej analizy w postaci zrozumiałych, jednoznacznych, emocjonalnie neutralnych zdań (Szymanek 2001, s. 40). Ważnym składnikiem standaryzacji argumentu jest pojawiająca się często

konieczność uzupełnienia go o brakujące elementy – tzw. ukryte przesłanki, a czasem również o niedopowiedzianą przez argumentującego konkluzję[5].

Kolejnym etapem dokonywanej przez logików nieformalnych wstępnej analizy argumentu jest zobrazowanie jego struktury. Służą do tego celu specyficzne diagramy strzałkowe, za pomocą których można przedstawić różne sposoby, na jakie przesłanki argumentu wspierają jego konkluzję[6]. Gdy konkluzja (K) argumentu uzasadniana jest przez dwie przesłanki (P1 i P2), mogą zaistnieć trzy sytuacje (Thomas 1986, s. 57–60):

1. Przesłanki wspierają konkluzję łącznie (jest to tzw. *linked argument*).

Ze wsparciem takim mamy do czynienia, gdy obie przesłanki są ze sobą ściśle związane, tworząc nierozerwalną całość. Gdyby którąkolwiek z nich rozpatrywać w izolacji od drugiej, trudno byłoby zauważyć jej związek z konkluzją. Obie przesłanki potrzebują się nawzajem, aby mogły dostarczyć konkluzji uzasadnienia. Za przykład może tu posłużyć następujący argument: *Biegli jednoznacznie stwierdzili, że ciosy nożem zadała ofierze osoba*

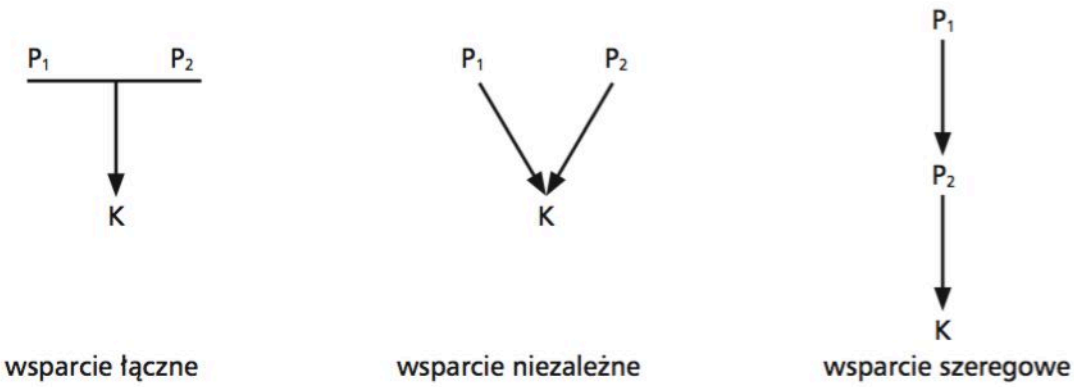
leworęczna (P1). *Radosław S. nie jest mańkutem* (P2), *a więc to nie on dokonał tej zbrodni* (K).

2. Przesłanki wspierają konkluzję w sposób niezależny (*convergent argument*).
Ze wsparciem tego rodzaju mamy do czynienia wtedy, gdy każda przesłanka przedstawia osobny, niezależny od drugiej powód, dla którego należy uznać konkluzję argumentu. Na przykład: *Nie można narażać osób niepalących na wdychanie dymu* (P1). *Poza tym, widok palących wszędzie dorosłych ma negatywny wpływ na dzieci, które też chcą spróbować, jak smakuje papieros* (P2). *A zatem palenie w miejscach publicznych powinno być bezwzględnie zakazane* (K).

3. Przesłanki wspierają konkluzję szeregowo (*serial argument*).
Szeregowe wsparcie konkluzji charakteryzuje się tym, że jedna z przesłanek stanowi uzasadnienie drugiej, a dopiero ta druga ostatecznie prowadzi do konkluzji. Owa druga przesłanka stanowi w takim przypadku tzw. konkluzję pośrednią. Oprócz tego bowiem, że jest ona przesłanką uzasadniającą ostateczną konkluzję argumentu, to sama również jest konkluzją wyprowadzaną

z pierwszej przesłanki. Za przykład może tu posłużyć następujący argument: *Skoro Jurka stać na drogie wakacje na Hawajach* (P1), *to widać, że nie ma on problemów finansowych* (P2). *Nie będzie miał więc chyba nic przeciw temu, jeśli oddam mu dług dopiero w przyszłym miesiącu* (K).

Na wspomnianych wcześniej diagramach strzałkowych owe trzy rodzaje wspierania konkluzji przez przesłanki wyglądają następująco:



Oczywiście konkluzja może być wspierana na wymienione tu sposoby przez większą liczbę przesłanek niż dwie. W praktyce szczególnie często spotkać można argumenty, w których wiele różnych przesłanek prowadzi do konkluzji w sposób niezależny. Możliwe są też argumenty

o bardziej skomplikowanej strukturze, w których różne rodzaje uzasadniania konkluzji współwystępują (zob. np. Szymanek 2001, s. 42–44).

Nietrudno zauważyć, że określenie rodzaju wsparcia konkluzji przez przesłanki jest bardzo ważne w kontekście oceny argumentu. Gdy przesłanki prowadzą do konkluzji w sposób łączny, to wyeliminowanie jednej z nich, na przykład przez stwierdzenie, że jest ona fałszywa, praktycznie unicestwia cały argument. Ta przesłanka, która pozostaje, sama nie jest w stanie dostarczyć konkluzji żadnego wsparcia. Inaczej sytuacja przedstawia się w przypadku wsparcia niezależnego. W takim argumencie nawet gdy jedna z przesłanek zostanie odrzucona, pozostała (lub pozostałe) w dalszym ciągu w jakiś sposób uzasadnia konkluzję. Argument staje się wtedy słabszy, ale nie upada całkowicie. Podważenie jednej z przesłanek takiego argumentu podczas jego oceny nie musi zatem oznaczać konieczności odrzucenia go w całości[7].

Z jeszcze inną sytuacją mamy do czynienia w argumentach szeregowych, szczególnie z większą liczbą przesłanek. Są one narażone na tzw. efekt równi pochyłej (Tokarz 2006, s. 146).

W przypadku takich argumentów zdarza się, że choć każde przejście od przesłanki do kolejnej konkluzji pośredniej jest mocne (ale niededukcyjne), to jednak jeśli tych przejść jest dostatecznie dużo, ostateczna konkluzja może okazać się uzasadniona w bardzo nikłym stopniu.

3.2. Ocena argumentu

Opisana w podrozdziale 3.1. analiza argumentu stanowi wstęp do jego ostatecznej oceny, czyli zbadania, czy użyte w argumencie przesłanki stanowią dobre uzasadnienie jego konkluzji. Jak już powiedzieliśmy, logicy nieformalni odrzucają pogląd, jakoby dobrym kryterium oceny argumentu było zachodzenie między przesłankami a konkluzją relacji wynikania logicznego. W jaki sposób chcą oni zatem badać wartość argumentu? Na pytanie to nie ma jednoznacznej odpowiedzi. W ramach logiki nieformalnej powstało bowiem kilka bardzo różnych koncepcji oceny argumentów. Poniżej przedstawimy krótko trzy z nich, jak się wydaje najważniejsze, a na pewno najbardziej znane.

3.2.1. Poszukiwanie tradycyjnych błędów (*fallacies*)

Chronologicznie pierwszą metodą oceny argumentów, jaką próbowali zastosować badacze z kręgu *informal logic* po tym, gdy zrezygnowali z kryterium wynikania logicznego, było badanie argumentów pod kątem tego, czy nie zawierają one rozumowań tradycyjnie określanych jako błędy logiczne bądź sofizmaty (*fallacies*), czyli *ad hominem*, *ad verecundiam*, *ad ignorantiam*, *ad baculum* itd. Na przykład takiego sposobu użył Kahane we wspomnianym już wcześniej pierwszym w historii podręczniku logiki nieformalnej.

Zaproponowana przez Kahane'a metoda została jednak szybko porzucona. Najważniejszym tego powodem było zauważenie przez nieformalnie nastawionych badaczy, że obecność w argumencie rozumowania traktowanego tradycyjnie jako sofizmat (*fallacy*), nie musi jeszcze oznaczać, że argument taki jest na pewno błędny. Walter Urlich (1992, s. 344–351) stwierdza na przykład, że jeśli nie wymagamy od argumentu ścisłego dowodu na prawdziwość zawartej w jego konkluzji tezy, a jedynie dobrego tej tezy uprawdopodobnienia,

to wiele argumentów zaliczanych tradycyjnie do *fallacies* z powodzeniem spełnia to zadanie. Podobnie uważa Dale Hample (1992, s. 322–323), a także jeden z najwybitniejszych obecnie autorów reprezentujących nurt *informal logic* – Douglas N. Walton. Zdaniem tego badacza *ad hominem*, *ad verecundiam*, *ad ignorantiam* itp. to nie sofizmaty, ale swoiste schematy argumentacyjne. Schematy te są narażone na szczególne, charakterystyczne błędy bądź nadużycia, jednak mogą również generować argumenty jak najbardziej poprawne[8].

3.2.2. Akceptowalność, relewancja, wystarczające wsparcie

Inną niż Kahane metodę oceny argumentów zaproponowali dwaj inni pionierzy nurtu logiki nieformalnej – Johnson i Blair. Badacze ci skupili się na określeniu siły, z jaką uzasadniana jest konkluzja argumentu. Stwierdzili oni, że argument poprawny (czyli taki, którego konkluzję można uznać za dobrze uzasadnioną) musi spełniać trzy warunki: jego przesłanki muszą być akceptowalne, muszą one być względem konkluzji relewantne, oraz muszą one wystarczająco konkluzję wspierać (*acceptability*,

relevance, sufficiency) (Johnson, Blair 1983, s. 34) [9].

Nietrudno zauważyć, że koncepcja Johnsona i Blaira nawiązuje do znanych z tradycyjnej logiki warunków poprawności wnioskowania. Akceptowalność to nic innego jak osłabiony warunek poprawności materialnej, natomiast relewancja wraz z wystarczającym wsparciem stanowią odpowiednik poprawności formalnej, czyli wynikania logicznego konkluzji z przesłanek. Warunki podane przez Johnsona i Blaira różni jednak od tych znanych z logiki formalnej bardzo ważna cecha – akceptowalność, relewancja i wystarczające wsparcie, w przeciwieństwie do prawdziwości i wynikania logicznego, są stopniowalne. Nie wymuszają one zatem zero-jedynkowej oceny argumentu – albo całkowicie dobry, albo kompletnie zły. Dodatkowo teorię Johnsona i Blaira od tradycyjnego sposobu oceny wnioskowań odróżnia to, że oszacowanie stopnia akceptowalności przesłanek jest w niej potraktowane jako zadanie, którego wykonanie należy do oceniającego argument logika.

Mimo że koncepcja Johnsona i Blaira wydaje się dobrze uchwytywać intuicje, jakie większość ludzi posiada odnośnie tego, od czego zależy siła

argumentu, to ma ona jednak przynajmniej jedną istotną wadę, podkreślaną często przez badaczy. Wadą ową jest nieostrość istotnych dla tej teorii pojęć: akceptowalności, relewancji i wystarczającego wsparcia (por. Freeman 2000, s. 119; Govier 1999, s. 119–121; Tokarz 2006, s. 140). Aby teorię Johnsona i Blaira można było stosować w praktyce, konieczne jest przynajmniej w miarę dokładne określenie tego, co akceptowalność, relewancja i wystarczające wsparcie mają oznaczać i, przede wszystkim, jak je mierzyć. Próby doprecyzowania znaczenia tych pojęć są oczywiście czynione, ale trudno uznać, aby skończyły się one pełnym powodzeniem (Blair 2009, s. 56)[10].

3.2.3. Schematy argumentacyjne i krytyczne pytania

Prawdopodobnie najpopularniejszą i najmocniej rozwijaną obecnie przez logików nieformalnych metodą oceny argumentów jest koncepcja badania tzw. schematów argumentacyjnych, za której twórcę (przynajmniej w jej obecnej postaci) i największego orędownika uważany jest Walton. U źródeł jego teorii wydaje się tkwić założenie, iż ze względu na wielką różnorodność

spotykanych w rzeczywistych dyskusjach argumentów nie da się stworzyć jednego uniwersalnego narzędzia, które nadawałoby się równie dobrze do badania każdego z nich. Mówiąc krótko, różne argumenty wymagają odmiennego podejścia. W inny sposób należy badać i oceniać na przykład taki argument, w którym na poparcie konkluzji przytacza się opinię jakiegoś eksperta, inaczej taki, w którym mamy do czynienia z analogią, a jeszcze inaczej taki, którego autor próbuje odwieść odbiorcę od pewnego działania, wskazując na negatywne konsekwencje, do jakich działanie to może doprowadzić.

Zdaniem Waltona większość typowych argumentów, z którymi spotykamy się zarówno w codziennych dyskusjach, jak i w prawniczych bądź naukowych debatach, przebiega według powtarzalnych wzorców – schematów argumentacyjnych (Walton, Reed, Macagno 2008, s. 1). Oto schematy wspomnianych w poprzednim akapicie trzech rodzajów argumentów[11].

Schemat argumentu z autorytetu:
P1: *Osoba X twierdzi, że sąd p jest prawdziwy (słuszny).*

P2: *Osoba X jest autorytetem*.
K: *Zatem sąd p jest prawdziwy (słuszny)*.

Schemat argumentu z negatywnych konsekwencji:
P1: *Działanie A doprowadzi do skutku B*.
P2: *B jest czymś niepożądanym*.
K: *Zatem nie należy czynić A*.

Schemat argumentu z analogii:
P1: *A i B są podobne*.
P2: *A ma cechę x*.
K: *Zatem B ma również cechę x*.

Podobnych schematów wyróżnić można oczywiście o wiele więcej. Walton, Reed i Macagno (2008) zebrali i przeanalizowali ich ponad sześćdziesiąt. Lista ta wcale nie musi być jednak kompletna.

Przyglądając się skatalogowanym przez Waltona i jego współpracowników schematom nietrudno zauważyć, że wiele z nich odpowiada argumentom tradycyjnie zaliczanym do wspominanych tu już kilkakrotnie błędów logicznych (sofizmatów) – *ad hominem*, *ad ignorantiam*, *ad verecudniam* itp. Wbrew tradycji Walton nie zalicza jednak argumentów opartych

na takich schematach do błędów. Uznaje on, że argumenty te są wprawdzie narażone na pewne charakterystyczne słabości bądź nadużycia, jednak w określonych sytuacjach mogą one być jak najbardziej poprawne. Na przykład argument z autorytetu można oczywiście w niektórych okolicznościach określić mianem sofizmatu (chwytu erystycznego) *ad verecundiam*, czyli argumentu obliczonego na onieśmielenie słuchacza i zdobycie w ten sposób przewagi w sporze (zob. Szymanek 2001, s. 61). Nietrudno jednak zauważyć, że w bardzo wielu innych sytuacjach argumenty z autorytetu mogą być jak najbardziej zasadne. Nie jest na pewno rozsądne odrzucać jako niepoprawny każdy argument, w którym ktoś powołuje się w przesłance na opinię jakiegoś autorytetu. To, czy taki argument jest, czy nie jest błędny, wymaga dopiero zbadania. Podobnie jest, zdaniem Waltona, z argumentami wszystkich innych rodzajów.

Badanie wartości argumentów opartych na różnorodnych schematach to najciekawsza część omawianej koncepcji. Zdaniem Waltona dla każdego schematu określić można zestaw *krytycznych pytań*, których zadanie odnośnie pewnego konkretnego, odwołującego się do danego schematu argumentu, powinno dać nam

w miarę jasny obraz tego, czy argument ten można uznać za poprawny, czy też nie. Przykładowo, aby poznać wartość argumentu z autorytetu, powinniśmy zapytać o następujące sprawy: Czy osoba X jest ekspertem w dziedzinie, do której należy sąd p? Czy osoba X jest w danej sprawie obiektywna? Czy inni eksperci zgadzają się z X? Czy wypowiedź osoby X została poprawnie przytoczona? (por. Szymanek 2001, s. 66–69; Walton, Reed, Macagno 2008, s. 310; Tindale 2007, s. 133–136). Jeśli po zadaniu powyższych pytań w odniesieniu do pewnego konkretnego argumentu okaże się, że osoba, na której opinię powołuje się argumentujący, jest faktycznie ekspertem w danej dziedzinie, nie ma podejrzeń co do jej braku obiektywizmu, inni eksperci są z nią zgodni, a jej wypowiedź została wiernie przytoczona, to taki argument powinniśmy uznać za rzetelny i zgodzić się z tym, że jego konkluzja została dobrze uzasadniona. Jeśli jednak odpowiedź na któreś z powyższych pytań jest negatywna, to dany argument należy odrzucić lub przynajmniej potraktować z rezerwą.

Krytyczne pytania są oczywiście całkowicie odmienne dla różnych schematów. Na przykład oceniając argument z negatywnych

konsekwencji, powinniśmy zapytać: Jak duże jest prawdopodobieństwo, że A faktycznie doprowadzi do B? Czy B, do którego A ma doprowadzić, jest faktycznie złe? Czy A może doprowadzić również do pozytywnych skutków, które przewyższą lub przynajmniej zrównoważą niepożądane B? Czy zaniechanie A (lub zrobienie czegoś alternatywnego wobec A) nie doprowadzi do skutku jeszcze gorszego niż B? (por. Wieczorek 2013, s. 143–144; Walton, Reed, Macagno 2008, s. 332–333; Tindale 2007, s. 184). Oceniając z kolei argument z analogii powinniśmy zapytać: Czy A faktycznie ma cechę x? Czy A i B są rzeczywiście podobne do siebie? Czy między A i B nie ma istotnych różnic? Czy istnieje jakieś C, również podobne do A, ale które nie ma cechy x? (por. Wieczorek 2013, s. 156–159; Walton, Reed, Macagno 2008, s. 62).

4. Logika nieformalna – pytania i wątpliwości

Po krótkim przedstawieniu czym jest logika nieformalna, spróbujmy odpowiedzieć na kilka ważnych pytań, jakie się mogą w odniesieniu do

tej dziedziny nasuwać, a przy tym rozwiać niektóre związane z nią wątpliwości.

4.1. Czy logika nieformalna jest logiką?

Najbardziej fundamentalny zarzut wysuwany wobec logiki nieformalnej zawiera się w dającym się czasem usłyszeć stwierdzeniu, że dziedzina taka nie ma w ogóle racji bytu, że pojęcie *informal logic* jest wewnętrznie sprzeczne (zob. Blair 2009, s. 50; Rossetti 1997, s. 238). Czy logika nieformalna jest więc logiką?

Jeśli wziąć pod uwagę przedmiot badań, to odpowiedź musi być jednoznacznie pozytywna – oczywiście, że tak. Logicy nieformalni zajmują się badaniem argumentów, próbują stworzyć narzędzia pozwalające na odróżnianie argumentów poprawnych od niepoprawnych. Realizują więc jedno z głównych zadań, jakie stawiane jest zwykle przed logiką, tyle że w inny sposób, niż proponuje to tradycyjna logika formalna (Freeman 1994, s. 36–37). Nie jest jednak przecież nigdzie powiedziane, że logika musi być z konieczności dyscypliną formalną (Blair 2009, s. 51–52). Jak często zauważają

zwolennicy logiki nieformalnej, do Arystotelesowskiego *Organonu* zaliczamy nie tylko *Analityki*, które dały początek logice formalnej, lecz także *Topiki* i *O dowodach sofistycznych*, które to dzieła (wraz z *Retoryką*) można uznać za glebę, na której ponad 2000 lat później wyrosła logika nieformalna (Johnson 2000, s. 112)[12].

Zastrzeżenia co do tego, czy logika nieformalna jest faktycznie logiką, mogą jednak przybierać również formę wątpliwości, czy dziedzina ta, zajmując się rzeczywistymi, umieszczonymi w naturalnych sytuacjach argumentami, nie wkracza na pole psychologii. Faktycznie, argumentacja jest obszarem, na którym drogi badaczy reprezentujących logikę i psychologię mogą się skrzyżować. Nie ulega wątpliwości, że psychologowie również badają argumenty. Należy jednak zauważyć, że podchodzą do nich od zupełnie innej strony, niż czynią to logicy. Psychologów interesuje bowiem przede wszystkim skuteczność argumentacji – to, czy (i dlaczego) dany argument w pewnej konkretnej sytuacji okaże się przekonujący dla pewnego odbiorcy. Na przykład badają oni wpływ na skuteczność perswazyjną argumentów takich parametrów, jak wiek czy płeć nadawcy

i odbiorcy wypowiedzi, sposób przekazu argumentów (np. ustnie lub na piśmie, szybko lub wolno), wiedza odbiorcy argumentu na temat sprawy, w kontekście której argument się pojawia, stopień jego osobistego zainteresowania tą sprawą, wiarygodność nadawcy, ilość argumentów i kolejność ich przedstawiania, a także wielu innych podobnych (zob. np. Tokarz 2006, s. 222–229). Sprawy te dla logicznej analizy argumentu nie mają żadnego znaczenia. Logików interesuje jedynie to, czy można zaakceptować przesłanki argumentu, a następnie, czy przesłanki te dobrze uzasadniają wyciąganą z nich konkluzję.

Logika nieformalna nie jest więc na pewno częścią psychologii. Choć argumenty są badane zarówno przez logików, jak i psychologów, to w ramach każdej z tych dziedzin traktowane są zupełnie inaczej. Upraszczając nieco sprawę, można powiedzieć, że dla psychologa argument dobry to taki, który w danej sytuacji skutecznie przekona pewnego konkretnego odbiorcę do tezy zawartej w jego konkluzji, natomiast dla logika argument dobry to taki, który powinien do tej tezy przekonać dowolnego racjonalnie myślącego człowieka, który ów argument dokładnie,

w sposób świadomy przeanalizuje. Nietrudno zaobserwować, że są to zupełnie różne sprawy.

4.2. Czy logika nieformalna jest teorią argumentacji?

Ponieważ logika nieformalna zajmuje się badaniem argumentów, dziedzina ta bywa czasem utożsamiana z teorią argumentacji. W Ameryce Północnej akademickie kursy *informal logic* organizowane bywają pod nazwą *theory of argumentation* (Rossetti 1997, s. 238); w Polsce na tworzonych coraz częściej przez uniwersytety zajęciach określanych jako *teoria argumentacji* czy też *sztuka argumentacji* wykładana jest przede wszystkim logika nieformalna.

Czy jednak zrównanie logiki nieformalnej z teorią argumentacji jest uprawnione? Odpowiedź na to pytanie musi brzmieć – nie, a jej uzasadnienie zostało już częściowo podane wcześniej, podczas rozważania związków logiki nieformalnej z psychologią. Logika nieformalna stanowi na pewno ważny element teorii argumentacji, ale nie wyczerpuje jej zakresu. Logika zajmuje się bowiem tylko jednym

aspektem argumentacji – badaniem merytorycznej wartości argumentów. Pomija natomiast zupełnie kilka innych jej wymiarów, w szczególności bardzo istotny problem skuteczności perswazyjnej argumentów. Kogoś, kto traktowałby logikę nieformalną jako całą teorię argumentacji i spodziewał się, że poznając tę dziedzinę, dowie się wszystkiego o argumentach i argumentowaniu, może spotkać spory zawód. W szczególności zawiedzione mogłyby poczuć się osoby pragnące dzięki studiowaniu logiki nieformalnej dowiedzieć się, jak za pomocą argumentów skutecznie przekonywać innych do swojego punktu widzenia lub łatwo wygrywać spory słowne. Wiadomości tego typu logika nie dostarcza, czyni to przede wszystkim psychologia.

Na przykład weźmy na wspominany tu wcześniej argument z autorytetu. Logiczna analiza takiego argumentu, odpowiedzenie na związane z nim krytyczne pytania, może pozwolić na racjonalną ocenę jego wartości. Nie będzie to jednak na pewno wszystko, co można o takim argumencie powiedzieć i co warto o nim wiedzieć. Aby w pełni poznać argument z autorytetu, a w szczególności zrozumieć, skąd czerpie on swoją skuteczność perswazyjną,

konieczne jest sięgnięcie do badań psychologów nad posłuszeństwem wobec tych, których uważamy za autorytety. Zapoznanie się z wynikami wielu pomysłowych eksperymentów, potwierdzających działanie znanego psychologom „mechanizmu autorytetu” (Tokarz 2006, s. 314–317), może rzucić wiele światła na argumenty, których nadawca powołuje się w przesłance na opinię jakiegoś cieszącego się szacunkiem eksperta. Podobna sytuacja występuje również w przypadku argumentu z powszechnej opinii (określanego czasem jako *ad populum*), czyli takiego, w którym próbuje się przekonać kogoś do słuszności pewnej tezy na podstawie tego, że teza ta jest uznawana przez wielu ludzi. Pełny obraz takiego argumentu może dać dopiero połączenie jego logicznej analizy z psychologiczną wiedzą na temat konformizmu (Tokarz 2006, s. 305–307). Badania psychologów mogą pomóc w lepszym zrozumieniu nie tylko pojedynczych argumentów, lecz także bardziej fundamentalnego zjawiska związanego z argumentacją – dlaczego argumenty merytorycznie słabe okazują się czasem bardzo skuteczne w perswazji i, odwrotnie, argumenty logicznie mocne bywają zupełnie

nieprzekonujące dla niektórych odbiorców (Tokarz 2007).

Jak więc widzimy, teorii argumentacji nie można na pewno ograniczać do logiki nieformalnej. Dopiero łącząc tę dziedzinę z psychologią, a zapewne także z innymi zajmującymi się w jakiś sposób argumentami lub argumentowaniem dyscyplinami, takimi jak erystyka, retoryka czy też językoznawstwo, można stworzyć pełną teorię argumentacji (Johnson 2009, s. 22)[13].

4.3. Jakie są największe wady logiki nieformalnej?

W przypadku logiki nieformalnej, przynajmniej na jej obecnym etapie rozwoju, można na pewno mówić o dwóch poważnych wadach czy też słabościach. Pierwsza z nich to brak w jej ramach jakiejś jednej wiodącej koncepcji, w szczególności metody oceny argumentów, która cieszyłaby się niekwestionowanym poparciem wszystkich uprawiających tę dziedzinę badaczy, która byłaby przez wszystkich uznawana. Oglądana z zewnątrz logika nieformalna może sprawiać

wrażenie dziedziny nieco chaotycznej i niespójnej.

Jak się jednak wydaje, taki stan rzeczy spowodowany jest tym, że logika nieformalna jest jeszcze dyscypliną bardzo młodą – uprawianą od niespełna pięćdziesięciu lat. Trudno w tak krótkim czasie dorobić się ostatecznych, niepodważalnych wyników. Naturalną rzeczą jest, że różne nowe pomysły odnośnie analizy i oceny argumentów cały czas się rodzą. Niektóre z nich zostaną zapewne w przyszłości odrzucone, a inne będą modyfikowane i doskonalone. Można się spodziewać, że z mozaiki wielu tworzonych na gruncie logiki nieformalnej teorii zacznie się niebawem wyłaniać pewien trzon, „twarde jądro", wokół którego skoncentruje się znaczna część badań. Obecnie do roli takiej wiodącej koncepcji wydaje się aspirować teoria schematów argumentacyjnych Waltona. Zyskała sobie ona uznanie, choć zapewne nie wszystkich, to jednak na pewno bardzo dużej liczby nieformalnie zorientowanych logików. Stanowi zarówno podstawę wielu teoretycznych rozważań na temat poszczególnych argumentów, jak również jest często wykorzystywana podczas praktycznych kursów z zakresu logiki

nieformalnej oraz w podręcznikach do nich. Czy teoria Waltona pozostanie na dłużej wiodącą koncepcją logiki nieformalnej – pokaże czas. Na pewno ma ona na to duże szanse.

Drugą istotną wadą logiki nieformalnej, bardziej fundamentalną od przed chwilą wymienionej, jest niepewność otrzymywanych na jej gruncie wyników. Dokonywane za pomocą narzędzi logiki nieformalnej analizy argumentów rzadko prowadzą do rezultatów, których nie można by było w jakiś sposób zakwestionować. Zdaniem jednej z czołowych przedstawicielek nurtu *informal logic* Trudy Govier (1987, s. 203) ocena argumentów jest bardziej sztuką niż ścisłą nauką. Stwierdzenie to może niepokoić w kontekście tego, iż logika tradycyjnie kojarzona jest z dziedziną posługującą się ścisłymi procedurami, dzięki którym można otrzymać pewne, niepodlegające dyskusji wyniki.

Sytuacja taka jest jednak w logice nieformalnej najpewniej nie do uniknięcia. Jest ona naturalną konsekwencją odrzucenia wynikania logicznego jako kryterium oceny argumentu oraz uczynienia częścią tej oceny również badania stopnia akceptowalności przesłanek. Widać to bardzo dobrze na

przykładzie prawdopodobnie najbardziej ścisłej, najbliższej ideałowi obiektywizmu znanemu z logiki formalnej, metody oceny argumentów opracowanej przez Marka Tokarza (2006, s. 142–154). Metoda ta pozwala obliczać wartość argumentu i przedstawiać ją na skali od 1 (argument najsłabszy) do 5 (argument najlepszy). Samo określanie ostatecznej mocy argumentu jest bardzo proste dla każdego, kto zapoznał się z założeniami metody. Opracowany przez Tokarza sposób obliczania tej mocy jest ścisły i jednoznaczny. Aby do tych końcowych, obiektywnych obliczeń przystąpić, należy jednak wcześniej oszacować stopień akceptowalności każdej z przesłanek niepełniącej roli konkluzji pośredniej, a także stopień, w jakim przesłanki te prowadzą do konkluzji pośrednich (o ile takie występują) i ostatecznie do konkluzji głównej. Szacowanie to z konieczności musi odbywać się na podstawie pozalogicznej wiedzy osoby oceniającej argument. Cóż więc z tego, że procedura obliczania wartości argumentu jest ścisła i w pełni weryfikowalna, skoro do tych obliczeń musimy wykorzystać subiektywne, niepewne dane? Wynik, jaki w ten sposób dostaniemy, nigdy nie będzie ostateczny, zawsze będzie mógł zostać zakwestionowany[14].

Z podobną sytuacją spotykamy się, gdy korzystamy z najpowszechniejszej w logice nieformalnej metody oceny argumentów, czyli odpowiadamy na przypisane do różnorodnych schematów argumentacyjnych krytyczne pytania. Za przykład niech posłużą tu pytania związane z argumentem z konsekwencji, który, przypomnijmy, przebiega według schematu:

P1: *Działanie A doprowadzi do skutku B*.
P2: *B jest czymś niepożądanym*.
K: *Zatem nie należy czynić A*.

Czy B, do którego A ma doprowadzić, jest faktycznie złe? Odpowiedź na to pytanie zależy oczywiście od tego, co kto uważa za złe – może być więc ona zupełnie inna dla różnych osób oceniających ten sam argument. Podobnie jest z odpowiedzią na pytania: *Czy A może doprowadzić również do pozytywnych skutków, które przewyższą lub przynajmniej zrównoważą niepożądane B*? oraz *Czy zaniechanie A (lub zrobienie czegoś alternatywnego wobec A) nie doprowadzi do skutku jeszcze gorszego niż B*? Odpowiedzi na te pytania, nie dość, że z konieczności są bardzo subiektywne, to wymagają również sięgnięcia do ogólnej wiedzy

o świecie. Sama logika nie powie nam, do czego pewne działanie (lub jego zaniechanie) może doprowadzić. Podobnie, skorzystania z wiedzy pozalogicznej wymaga odpowiedź na pytanie: *Jak duże jest prawdopodobieństwo, że A faktycznie doprowadzi do B*?

Z takimi samymi problemami spotykamy się, próbując odpowiadać na krytyczne pytania związane z wieloma innymi argumentami. Odpowiedzi te zawsze będą mogły się różnić w zależności od wiedzy i poglądów udzielających ich osób. Również jedna osoba może na te same pytania odpowiadać inaczej, gdy zmianie ulegną jej poglądy lub stan jej wiedzy – na przykład pozna nowe fakty związane ze sprawą, której tyczy się argument.

To, że żadna z opracowanych na gruncie logiki nieformalnej metod oceny argumentów nie jest w stanie zagwarantować w pełni obiektywnych, niepodważalnych rezultatów, nie oznacza jednak, że metody te nie wprowadzają do świata argumentów żadnego porządku. Nie jest oczywiście tak, że stosując je możemy otrzymać dowolny wynik. Można się spodziewać, że osoby badające za pomocą tych metod jakiś konkretny argument, jeśli tylko dysponują podobnymi danymi „na wejściu” – posiadają

zbliżone poglądy i podobną wiedzę o świecie, to otrzymają one taki sam lub bardzo zbliżony ostateczny wynik „na wyjściu”. Jeśli natomiast pewien argument będzie budził kontrowersje wśród oceniających go badaczy, to posłużenie się metodami logiki nieformalnej powinno takim osobom pomóc, jeśli nie dojść do pełnego porozumienia, to przynajmniej znacznie zmniejszyć różnicę zdań.

4.4. Co logika nieformalna może dać filozofom?

Podstawowym celem uprawiania logiki nieformalnej jest dostarczenie narzędzi do kontroli poprawności argumentów. Narzędzia takie są oczywiście niezwykle ważne dla filozofów, którzy w swoich rozważaniach przeprowadzają niezliczoną ilość wnioskowań, używają różnorodnych argumentów mających przekonać ich słuchaczy czy też czytelników ich dzieł do prezentowanych przez nich stanowisk. Argumenty wykorzystywane przez filozofów nie różnią się wiele od tych, które można spotkać u „zwykłych ludzi”. Mało które przybierają postać sylogizmów czy też dają się przedstawić

w prosty sposób w postaci formuł jakiegokolwiek formalnego systemu (zob. Govier 1987, s. 9). Jak słusznie zauważył zaliczany do grona prekursorów logiki nieformalnej Gilbert Ryle (1954/1997, s. 90), „rozważań filozoficznych nie da się sprowadzić do dowodzenia czy stosowania praw dotyczących stałych logicznych. Filozof z konieczności robi coś, co można by nazwać logiką nieformalną". Choć Ryle wyobrażał sobie logikę nieformalną nieco inaczej, niż ona w tej chwili wygląda[15], to jednak jego uwaga wydaje się niezwykle trafnie odnosić do tej dziedziny również w jej obecnej postaci. Znajomość logiki nieformalnej może przynieść filozofom ogromne korzyści, można się spodziewać, że dużo większe niż te, które daje umiejętność posługiwania się formalnymi narzędziami.

Dość często w swoich rozważaniach filozofowie sięgają na przykład do argumentów z analogii, w których, mówiąc najogólniej, na podstawie stwierdzenia pewnego podobieństwa między szeroko rozumianymi obiektami (osobami, rzeczami, sytuacjami itp.) wyciąga się konkluzję o jeszcze innym zachodzącym między nimi podobieństwie. Argumenty tego typu skutecznie opierają się formalnej analizie. Ich adekwatna ocena możliwa jest dopiero za

pomocą narzędzi wypracowanych przez logikę nieformalną. Na przykład Szymanek (2008, s. 174–178) poddaje takiej analizie dwa argumenty z analogii użyte przez filozofów – jeden przez Kartezjusza, drugi przez Hume'a. Z kolei Bruce Waller (2001, s. 331–335) pokazuje, jak może wyglądać nieformalne badanie i ocena znanego, często cytowanego w dyskusjach dotyczących dopuszczalności aborcji, argumentu z analogii sformułowanego przez Judith Thomson[16], a także jednego, również mającego postać analogii, kontrargumentu wobec niego.

Podobnie często jak argumenty z analogii, w filozoficznych rozważaniach i toczonych przez filozofów (szczególnie etyków) sporach pojawiają się argumenty określane jako „równia pochyła" (*slippery slope arguments*). Argumenty tego typu wysuwane są często w dyskusjach dotyczących takich kontrowersyjnych spraw, jak prawo do eutanazji, wolność słowa i jej ograniczanie, prawo do posiadania broni, dostęp do narkotyków, inżynieria genetyczna itp. Mówiąc w największym skrócie, argumenty równi pochyłej ostrzegają przed podjęciem jakiegoś niegroźnego na pierwszy rzut oka działania lub przed przyjęciem na pozór rozsądnego poglądu ze względu na odległe niepożądane skutki, do

jakich miałoby to doprowadzić. Rzetelna ocena takich argumentów bez posiadania właściwych narzędzi jest niezwykle trudna. Narzędzi odpowiednich do tego celu nie dostarcza również na pewno tradycyjna logika formalna. Dopiero analiza takich argumentów przeprowadzona za pomocą metod wypracowanych na gruncie logiki nieformalnej pozwala dostrzec wszystkie związane z nimi niuanse, a w konsekwencji daje możliwość ich adekwatnej oceny[17].

Argumenty z analogii czy też „równia pochyła" to tylko najbardziej narzucające się przykłady. Filozofowie w swoich rozważaniach i toczonych dyskusjach używają oczywiście również wielu innych rodzajów argumentów, których rzetelna analiza i ocena (a często także płodna poznawczo dyskusja z nimi) wymagają znajomości logiki nieformalnej.

4.5. Czy logika nieformalna może się przydać również nie-filozofom?

Znajomość logiki nieformalnej jest na pewno ważna nie tylko dla filozofów. Jak już zauważyliśmy na początku tego artykułu, wszyscy na każdym kroku spotykamy się

z argumentami – zarówno sami argumentujemy, jak i oceniamy argumenty przedstawiane nam przez innych. Aby podczas wykonywania tych czynności nie popełniać błędów, umiejętność posługiwania się narzędziami logiki nieformalnej wydaje się nieodzowna. W szczególności bardzo przydatna dla każdego „zwykłego" człowieka powinna okazać się znajomość wspominanej już w tym artykule teorii schematów argumentacyjnych Waltona. Umiejętność zadania odpowiednich krytycznych pytań pozwala szybko określić wartość wielu argumentów, za pomocą których ktoś chce nas przekonać do swojego zdania, namówić do podjęcia jakiegoś działania. Oceniając właściwie takie argumenty wysuwane na przykład przez polityków, publicystów, sprzedawców czy też reklamodawców, możemy podejmować trafniejsze decyzje, dokonywać korzystniejszych wyborów. Co ważne, wiele wskazuje na to, że znajomość teorii Waltona może się przydać również osobom chcącym skutecznie i jednocześnie uczciwie dyskutować (Wieczorek 2015). Pozwala ona bowiem zarówno dostrzegać błędy w argumentach wysuwanych przez przeciwnika w sporze i dzięki temu argumenty te w sposób merytoryczny odpierać, jak też jest ona

pomocna w tworzeniu własnych dobrze uzasadnionych i trudnych do podważenia argumentów.

4.6. Czy kursy logiki nieformalnej powinny zastąpić uniwersyteckie kursy tradycyjnej logiki?

Jak pamiętamy, logika nieformalna powstała jako odpowiedź na zapotrzebowanie studentów i wykładowców niezadowolonych z tradycyjnych kursów logiki. Niewątpliwie zasadne jest więc pytanie, czy obecnie, gdy dyscyplina ta osiągnęła pewien poziom dojrzałości, jej nauczanie powinno zastąpić uniwersyteckich kursów logiki formalnej. Problem ten trudno jednoznacznie rozstrzygnąć. Tam, gdzie logika jest jednym z przedmiotów kierunkowych, a na jej naukę przeznaczonych jest wiele godzin – jak na przykład zwykle jest na filozofii, wykład i ćwiczenia z logiki formalnej wydają się niezbędne. Jednak na wielu kierunkach humanistycznych, gdzie logika pełni rolę ogólnokształcącego przedmiotu uzupełniającego, dobrze by zapewne było, aby jak największa część przeznaczonych na nią zajęć (a być może

nawet ich całość) poświęcona była logice nieformalnej. Jak bowiem słusznie zauważa Teresa Hołówka (2002, s. 83), uniwersytecki podstawowy kurs logiki powinien „nie tyle wprowadzać słuchaczy w pewną ezoteryczną dziedzinę wiedzy, ile wyrabiać w nich pewne nawyki i umiejętności, składające się na elementarną kulturę logiczno-filozoficzną”. Dla wyrobienia takiej kultury zajęcia z zakresu logiki nieformalnej wydają się bezcenne. Nie chodzi tu tylko o nauczenie studentów różnych metod oceny argumentów, co oczywiście samo w sobie jest niezwykle cenne, ale też o całą wstępną „obróbkę” argumentu. Ćwiczenia polegające na wykrywaniu elementów argumentu (przesłanek i konkluzji) w dłuższym, sformułowanym w języku naturalnym tekście, przedstawianiu owych elementów w postaci prostych zdań oznajmujących, budowaniu diagramu argumentu obrazującego jego strukturę, uzupełnianiu argumentu o „ukryte” przesłanki, wydają się dla uczenia kultury logicznej o wiele cenniejsze od mechanicznego sprawdzania poprawności rozumowań za pomocą metod logiki formalnej[18].

Gilbert Ryle (1954/1997), postulując konieczność stworzenia w ramach logiki nowego

nieformalnego nurtu, użył obrazowej analogii. Przyrównał on naukę logiki formalnej do musztry, jaką żołnierze przechodzą na placu apelowym. Musztra taka wyrabia dyscyplinę, dzięki której wyćwiczone wojsko może sobie poradzić podczas bitwy lepiej niż zbieranina przypadkowych, niezgranych amatorów. Przygotowanie do prawdziwej walki nie może jednak ograniczać się do powtarzania figur na równym asfalcie – wymaga ono również ćwiczeń w terenie przypominającym rzeczywiste pole bitwy. Podobnie, nauka poprawnego myślenia nie może kończyć się na poznaniu sztywnych zasad logiki formalnej. Aby nie popełniać błędów w myśleniu, potrzeba również szkolenia wykraczającego poza idealny świat ścisłych, formalnych reguł. Zajęcia z logiki nieformalnej doskonale spełniają rolę takich ćwiczeń w naturalnych, „bojowych" warunkach; o wiele lepiej niż rozwiązywanie schematycznych zadań z logiki formalnej przygotowują one studentów do radzenia sobie z tym, z czym stykają się w realnym życiu.

Kursy logiki nieformalnej świetnie wpisują się w to, czego domagał się w Polsce, zanim jeszcze ruch *informal logic* narodził się za oceanem, wielki orędownik i krzewiciel kultury logicznej –

Kazimierz Ajdukiewicz. Filozof ten postulował „upraktycznienie” logiki, pisząc o programach jej nauczania, iż „Należy je pozbawić balastu utrzymującego się siłą tradycji, należy z nich usunąć elementy o małej wartości dla podniesienia sprawności logicznej, które się utrzymują wskutek tego, że nauczanie ich nie sprawia nauczycielowi prawie żadnych trudności” (Ajdukiewicz 1965, s. 135). Był Ajdukiewicz zdania, że studentom potrzebna jest przede wszystkim „logika zdań zbudowanych z wyrazów naturalnego języka, którym się uczeń w życiu i w naukach posługuje, a nie logika formalna języka sztucznego” (tamże). Podobnie jak pierwsi przedstawiciele logiki nieformalnej, apelował Ajdukiewicz, aby rozbudować naukę o błędach logicznych, opierając się na śledzeniu ludzkiej nielogiczności „w przemówieniach, w dyskusjach, w literaturze, w prasie” (tamże). Współczesną logikę nieformalną, a także włączenie zajęć z tego przedmiotu do uniwersyteckich kursów, można niewątpliwie uznać za praktyczną realizację postulatów wielkiego polskiego filozofia i logika.

Podsumowanie

Logika nieformalna powstała w drugiej połowie XX wieku z pobudek bardzo praktycznych. Twórcy tego kierunku pragnęli przede wszystkim opracować metody nadające się do oceny rzeczywistych, spotykanych na co dzień argumentów. Postanowili oni stworzyć narzędzia, które pozwolą badać argumenty i określać ich wartość lepiej niż te, które proponuje tradycyjna logika formalna. Realizując to zadanie, odrzucili kryterium dedukcyjności jako miarę wartości argumentu, zwrócili uwagę na treść ocenianych argumentów, a także na kontekst, w jakim się one pojawiają.

Nietrudno zauważyć, że metody nieformalne faktycznie pozwalają powiedzieć o argumencie znacznie więcej niż te, którymi posługują się logicy formalni. Cenne z punktu widzenia analizy argumentu może okazać się już samo zobrazowanie na diagramie strzałkowym jego struktury czy też uzupełnienie go o elementy z jakichś powodów pominięte przez jego nadawcę. Również sposoby oceny argumentów opracowane przez logików nieformalnych wydają się o wiele adekwatniejsze od obowiązujących na gruncie tradycyjnej logiki. Na

pewno bliższe życiu jest przyjęcie poglądu, że istnieje wiele stopni wartości argumentów, niż utrzymywanie, że mogą być one tylko dobre (poprawne) lub złe (niepoprawne). Szczególnie atrakcyjna z punktu widzenia osoby chcącej właściwie oceniać logiczną moc argumentów wydaje się teoria tzw. schematów argumentacyjnych opracowana przez Waltona. Wykrycie schematu, na jakim argument się opiera, a następnie zadanie przypisanych do owego schematu „krytycznych pytań" może okazać się niezwykle pomocne w oszacowaniu wartości argumentu, dostrzeżeniu, gdzie tkwi jego największa słabość, a także, jeśli zajdzie taka potrzeba, w skutecznym odparciu takiego argumentu podczas merytorycznej dyskusji.

Należy zaznaczyć, że ocena argumentu dokonana za pomocą narzędzi logiki nieformalnej nie będzie nigdy tak ścisła i niepodważalna, jak ta, którą można by otrzymać posługując się metodami formalnymi. Jest to jednak cena, którą warto, jak się wydaje, zapłacić za użyteczność. Logika nieformalna ma bowiem niewątpliwie znacznie szerszy zakres stosowalności od swojej starszej siostry, jest od niej o wiele bliższa życiu i realnym problemom, z jakimi się w nim spotykamy. Wypracowane

przez logików nieformalnych narzędzia mogą okazać się niezwykle przydatne zarówno filozofom, jak i każdemu człowiekowi, który na co dzień spotyka się z argumentami i któremu zależy, aby właściwie oceniać ich wartość.

Bibliografia

Ajdukiewicz K. (1965), *Logika, jej zadania i potrzeby w Polsce współczesnej*, w: idem, *Język i poznanie*, t. II, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 127–142.

Blair A.J. (2009), *Informal Logic and Logic*, „Studies in Logic, Grammar and Rhetoric" 16(29), s. 47–67.

Freeman J.B. (1994), *The Place of Informal Logic in Logic*, w: A.J. Blair, R.H. Johnson (red.), *New Essays in Informal Logic. The First International Symposium*, Windsor: Informal Logic, s. 36–49.

Freeman J.B. (2000), *The Place of Informal Logic in Philosophy*, „Informal Logic" 20(2), s. 117–128.

Govier T. (1987), *Problems in Arguments Analysis and Evaluation*, Dordrecht: Foris Publications.

Govier T. (1999), *The Philosophy of Argument*, Newport News, Virginia: Vale Press.

Govier T. (2005), *A Practical Study of Argument*, Belmont: Wadsworth/Thomson Learning.

Hample D. (1992), *What is a Good Argument*?, w: W.L. Benoit, D. Hample, P.J. Benoit (red.), *Readings in Argumentation*, Berlin–New York: Foris Publication, s. 313–336.

Hołówka T. (1998), *Błędy, spory, argumenty. Szkice z logiki stosowanej*, Warszawa: Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego.

Hołówka T. (2002), *O uniwersyteckim nauczaniu logiki*, „Filozofia Nauki" 2(38), s. 81–84.

Johnson R.H. (2000), *Manifest Rationality. A Pragmatic Theory of Argument*, Mahwah, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates.

Johnson R.H. (2009), *Some Reflections on the Informal Logic Initiative*, „Studies in Logic, Grammar and Rhetoric" 16(29), s. 17–46.

Johnson R.H., Blair A.J. (1980), *The Recent Development of Informal Logic*, w: A.J. Blair, R.H. Johnson (red.), *Informal Logic. The First International Symposium*, Inverness CA: Edgepress, s. 3–28.

Johnson R.H., Blair A.J. (1983), *Logical Self-Defense*, Toronto: McGraw-Hill Ryerson.

Kahane H. (1971), *Logic and Contemporary Rhetoric. The Use of Reasoning in Everyday Life*, Belmont, CA: Wadsworth.

Pomeroy R. (1982), *Ryle on (and for) Informal Logic*, „Informal Logic Newsletters" 5(1), s. 23–25.

Rossetti L. (1997), *Raport o „logice nieformalnej”*, w: E. Żarnecka-Biały (red.), *Między prawdą i normą a błędem*, Kraków: Wydawnictwo UJ, s. 238–246.

Ryle G. (1954/1997), *Logika formalna i nieformalna*, tłum. A. Sierszulska, w: J. Woleński (red.), *Fragmenty filozofii analitycznej. Filozofia logiki*, Warszawa: Wydawnictwo Spacja/Fundacja Aletheia, s. 79–95.

Scriven M. (1976), *Reasoning*, New York: MacGraw-Hill.

Szymanek K. (2001), *Sztuka argumentacji. Słownik terminologiczny*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Szymanek K. (2008), *Argument z podobieństwa*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.

Thomas S.N. (1986), *Practical Reasoning in Natural Language*, Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall.

Tindale C.W. (2000), *Fallacies and Argument Appraisal*, New York: Cambridge University Press.

Tokarz M. (2006), *Argumentacja, perswazja, manipulacja. Wykłady z teorii komunikacji*, Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.

Tokarz M. (2007), *Dlaczego nie przekonują nas przekonywające argumenty*, „Filozofia Nauki” 1(57), s. 5–18.

Ulrich W. (1992), *In Defense of the Fallacy*, w: W.L. Benoit, D. Hample, P.J. Benoit (red.), *Readings in Argumentation*, Berlin–New York: Foris Publication, s. 337–356.

Waller B.N. (2001), *Critical Thinking. Consider the Verdict*, Upper Saddle River, New Jersey: Prentice Hall.

Walton D.N. (1989), *Informal Logic. A Handbook for Critical Argumentation*, New York: Cambridge University Press.

Walton D.N. (1999), *Slippery Slope Arguments*, Newport News: Vale Press.

Walton D.N., Reed C., Macagno F. (2008), *Argumentation Schemes*, New York: Cambridge University Press.

Wieczorek K.A. (2013), *Argumenty równi pochyłej. Analiza z perspektywy logiki nieformalnej*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.

Wieczorek K.A. (2015), *Schematy argumentacyjne jako podstawa racjonalnej dyskusji*, w: P. Stalmaszczyk (red.), *Metodologie językoznawstwa. Od dialektologii do dialektyki*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, s. 35–53.

Przypisy

[1] W polskiej tradycji główne zadanie logiki określa się zwykle jako badanie poprawności *wnioskowań*, podczas gdy w literaturze anglojęzycznej często jest w tym kontekście mowa o badaniu *argumentów*. Wnioskowanie definiowane jest jako rozumowanie, w którym na podstawie uznania prawdziwości

pewnych zdań (przesłanek) dochodzi się do stwierdzenia prawdziwości kolejnego zdania (wniosku) dotychczas nieuznawanego lub uznawanego z mniejszą pewnością (Szymanek 2001, s. 321), lub prościej: skończony ciąg złożony z przynajmniej dwóch zdań, w którym ostatnie zdanie nazywamy wnioskiem, pozostałe zaś przesłankami (Tokarz 2006, s. 105). Argument natomiast określany jest jako wypowiedź, w której dowolna liczba zdań (*przesłanek*) przytaczana jest w celu uzasadnienia kolejnego zdania (*konkluzji*). Zakłada się przy tym zwykle, że argumenty wygłaszane są w celu zmiany przekonań jakiejś osoby lub osób (Szymanek 2001, s. 37). Argument możemy więc traktować jako wnioskowanie (rozumiane jako ciąg zdań) wygłoszone w celu przekonania kogoś do tezy zawartej w jego wniosku.

[2] Jedni z pionierów logiki nieformalnej – Ralph. H. Johnson i J. Anthony Blair – zdefiniowali uprawianą przez siebie dziedzinę jako „gałąź logiki, której zadaniem jest rozwijanie innych niż formalne standardów, kryteriów i procedur odpowiednich dla analizy, interpretacji, oceny, krytyki i konstrukcji argumentów spotykanych w codziennym dyskursie” (Johnson 2009, s. 23).

[3] Jako prekursorów logiki nieformalnej wymienia się często działających nieco wcześniej filozofów i logików:

Chaima Perelmana i Lucie Olbrechts-Tyteca, Stephena Toulmina, Charlesa Hamblina (zob. Johnson 2000, s. 46–52; Johnson, Blair 1980, s. 5–6), oraz Gilberta Ryle'a (zob. Pomeroy 1982). Wszyscy oni dokonali jakiegoś rodzaju krytyki logiki formalnej, wskazali na jej ograniczenia, gdy przychodzi jej zmierzyć się z rzeczywistymi argumentami. Mimo że badacze ci trafnie, jak się wydaje, zdiagnozowali problem, to jednak nie podali takich jego rozwiązań, które spotkałyby się z powszechną aprobatą i byłyby później rozwijane. Te pojawiły się dopiero nieco później, gdy nurt *informal logic* narodził się i rozkwitł w Stanach Zjednoczonych i Kanadzie.

[4] W roku 2013 podręcznik ten doczekał się dwunastego już wydania. Od roku 1971 był on oczywiście nieustannie poprawiany i uzupełniany, w szczególności o aktualne przykłady argumentów. Obecnie jego współautorką jest Nancy Cavender.

[5] Więcej na temat uzupełniania argumentu o brakujące przesłanki i konkluzję oraz związanych z tym problemów – zob. Govier (1987, s. 81–104, i 2005, s. 44–52).

[6] Za twórcę koncepcji takich diagramów uważany jest Monroe C. Beardsley (zob. Johnson 2000, s.129). Została ona jednak następnie rozwinięta i rozpropagowana przez S. N. Thomasa (1986).

[7] To, jak struktura argumentu wpływa na jego ostateczną wartość, pokazuje bardzo dobrze metoda oceny argumentu opracowana przez Marka Tokarza (2006, s. 142–154).

[8] Do koncepcji schematów argumentacyjnych wrócimy jeszcze w dalszej części tego podrozdziału.

[9] Podobne stanowisko prezentuje Govier (2005, s. 64), określając trzy warunki poprawnego argumentu jako: akceptowalność przesłanek, relewancję przesłanek do konkluzji oraz dostateczne podstawy do uznania konkluzji (*acceptability, relevance, adequacy of grounds*, w skrócie: ARG).

[10] Jako ciekawą próbę przynajmniej częściowego uściślenia intuicji Johnsona i Blaira uznać można sposób oceny argumentów zaproponowany przez Tokarza (2006, s. 142–154). Autor ten pokazuje, jak ostateczną moc argumentu można obliczyć i umieścić na pięciostopniowej skali. Koncepcja ta jednak również nie jest pozbawiona wad.

[11] Zarówno schematy argumentów poszczególnych typów, jak i omówione dalej powiązane z nimi krytyczne pytania, podawane przez różnych autorów mogą wyglądać nieco inaczej. Jednak ogólna idea ich tworzenia pozostaje niezmienna.

[12] Logicy w XX wieku również tworzyli koncepcje, które wymykają się formalnemu aparatowi – np. związane

z tzw. pragmatyką logiczną teorie implikatur czy presupozycji.

[13] Połączenie logiki (zarówno formalnej, jak i nieformalnej) z informacjami z zakresu psychologii oraz elementami erystyki można znaleźć na przykład w pracy M. Tokarza (2006) *Argumentacja, perswazja, manipulacja*.

[14] Potwierdzają to osobiste obserwacje autora tego rozdziału przeprowadzone podczas ćwiczeń ze studentami.

[15] Zdaniem Ryle'a (1954/1997) logika nieformalna miałaby się zajmować analizą i uściślaniem (na wzór terminów używanych w logice) pojęć, które często występują w rozważaniach filozoficznych, takich jak np. *przyjemność, uwaga, działanie, doznawanie*.

[16] W argumencie tym sytuacja kobiety, która zaszła w niechcianą ciążę, porównana jest z sytuacją człowieka, który został porwany i przykuty do łóżka, aby przez dziewięć miesięcy dostarczać krew chorej osobie, która inaczej niechybnie by umarła.

[17] Metody analizy i oceny takich argumentów podają Walton (1999) oraz Wieczorek (2013).

[18] Jak pokazują doświadczenia autora tego artykułu, ćwiczenia takie, wbrew pozorom, wcale nie są łatwe. Są one w stanie sprawić wiele kłopotów nawet studentom potrafiącym sprawnie (choć często bez głębszego

zrozumienia) badać poprawność wnioskowań na gruncie logiki formalnej za pomocą metody zero-jedynkowej czy też diagramów Venna.

Joanna
Odrowąż-Sypniewska
WARUNKI
PRAWDZIWOŚCI
A ZNACZENIE

Bogdan Dziobkowski
NONFAKTUALIZM

FILOZOFIA JĘZYKA

Joanna Odrowąż-Sypniewska

Warunki prawdziwości a znaczenie

S ł o w a k l u c z o w e: *Davidson, indeksykalizm, Kaplan, kontekst, kontekstualizm, minimalizm semantyczny, okazjonalność, Tarski, warunki prawdziwości, zależność kontekstowa*

Wstęp

W tym rozdziale zostaną przedstawione podstawowe założenia semantyki warunków prawdziwości. Przyjrzymy się zaproponowanej przez Davidsona teorii znaczenia jako warunków prawdziwości, która w sposób istotny korzysta ze sformułowanej przez Tarskiego definicji prawdy. Następnie zobaczymy, jak formułować warunki prawdziwości dla zadań z wyrażeniami okazjonalnymi. Głównym wyzwaniem dla semantyki warunków prawdziwości jest

rzekomo powszechna – i niedająca się do okazjonalności sprowadzić – zależność kontekstowa wyrażeń języka naturalnego. Zostaną wskazane trzy stanowiska wobec takiej zależności kontekstowej: minimalizm semantyczny, kontekstualizm i indeksykalizm. Minimalizm i indeksykalizm bronią semantyki warunków prawdziwości, a kontekstualizm proponuje zastąpienie jej pragmatyką takich warunków.

1. Wprowadzenie: semantyka warunków prawdziwości

Podstawowym założeniem semantyki warunków prawdziwości jest przekonanie, że możliwe jest formalne zdefiniowanie znaczenia zdań w taki sposób, że zdaniom języka przedmiotowego przyporządkuje się ich znaczenia za pomocą podstawień schematu: *s* znaczy, że *p*, gdzie *s* zastępuje opis strukturalny zdania, a *p* – zdanie. Przy czym nie chodzi tutaj o skonstruowanie nieskończenie długiej listy przyporządkowującej wszystkim zdaniom języka potocznego ich znaczenia, ale o podanie takiej definicji, z której wszystkie takie podstawienia będą wynikały.

Przypisanie znaczeń za pomocą listy podstawień nie byłoby w stanie wyjaśnić produktywności i systematyczności naszego rozumienia języka. To, że potrafimy rozumieć nowe zdania, których nigdy wcześniej nie słyszeliśmy (jeśli składają się ze znanych nam elementów złożonych na znany nam sposób), da się wyjaśnić przy założeniu, że język jest kompozycyjny. Kompozycyjność oznacza, że znaczenia wyrażeń złożonych są funkcją znaczeń wyrażeń będących ich częściami oraz sposobu ich złożenia. Żeby zdać sprawę z kompozycyjności, teoria semantyczna nie może być nieskończoną listą zdań; powinna być skończenie aksjomatyzowalna i rekurencyjna (zob. Borg 2004, s. 21). Zwolennicy tego podejścia uważają, że osobą, która odkryła „właściwą *formę* teorii znaczenia", był Alfred Tarski (Stanley 2015, s. 18).

2. Tarskiego definicja prawdy

Tarski nie zamierzał definiować znaczenia. Jego celem – jak wiadomo – było podanie zadowalającej definicji prawdy, takiej definicji, która jest merytorycznie trafna i formalnie poprawna. Pojęcie prawdy zaliczał do pojęć

semantyki, którą definiował jako dyscyplinę zajmującą się „relacjami między wyrażeniami języka a przedmiotami, do których te wyrażenia «się odnoszą»” (Tarski 1944/1995, s. 236). Przykładami takich relacji są oznaczanie, spełnianie i definiowanie. Zauważa on, że „ścisłą definicję prawdy można najprościej i najnaturalniej uzyskać korzystając z innych pojęć semantycznych, np. pojęcia spełniania” (Tarski 1944/1995, s. 237).

Za pierwotne nośniki prawdziwości Tarski uważa zdania[1] i podkreśla, że chciałby, aby jego definicja „oddała sprawiedliwość intuicjom związanym z *klasyczną Arystotelesowską koncepcją prawdy*”[2]. Definicja będzie merytorycznie trafna, jeśli będą z niej wynikały wszystkie równoważności postaci „(T)*X* jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy *p*, w których *p* zastąpiono dowolnym zdaniem języka, dla którego definiujemy prawdziwość (ściślej: jego przekładem na metajęzyk), a *X* zastąpiono nazwą tego zdania” (Tarski 1944/1995, s. 235)[3]. Według Tarskiego (1944/1995, s. 239) prawdę można zdefiniować w sposób ścisły tylko dla języków o ściśle określonej strukturze (tj. takich, dla których wskazano terminy pierwotne, podano reguły definiowania, ustalono zasady

wyróżniania zdań spośród innych wyrażeń oraz sformułowano warunki ich uznawania). Język naturalny nie ma ścisłej struktury i dla niego problem zdefiniowania prawdy jest „mniej lub bardziej mętny” a jego rozwiązanie „może być jedynie przybliżone” (Tarski 1944/1995, s. 240). Antynomia kłamcy pokazuje, że język, dla którego definiujemy prawdziwość, nie może być językiem semantycznie zamkniętym, czyli nie może zawierać swojej semantyki (nazw swoich wyrażeń i terminów semantycznych)[4]. Dlatego Tarski postuluje używanie dwóch języków: języka „o którym się mówi” tj. języka przedmiotowego oraz języka, w którym „się mówi” o tym pierwszym języku, czyli metajęzyka. Trafna definicja prawdy musi być sformułowana w metajęzyku, który zawiera język przedmiotowy jako swoją część[5].

Definicję prawdy Tarski poprzedza definicją spełniania. Spełnianie jest relacją zachodzącą między funkcjami zdaniowymi a przedmiotami (np. śnieg spełnia funkcję „*x* jest białe”, a Platon i Leibniz funkcję „*x* żył wcześniej niż *y*”). Tarski definiuje ją w sposób rekurencyjny wskazując, które przedmioty spełniają najprostsze funkcje zdaniowe i podając warunki spełniania złożonych funkcji zdaniowych. Następnie

zauważa, że zdania są szczególnymi przypadkami funkcji zdaniowych, mianowicie są funkcjami niezawierającymi zmiennych wolnych. Dla zdań są więc możliwe tylko dwa przypadki: albo spełniają je wszystkie przedmioty, albo żadne. Powiemy zatem, że zdanie jest prawdziwe, gdy jest spełnione przez wszystkie przedmioty, fałszywe zaś – w przeciwnym wypadku (Tarski 1944/1995, s. 250). Definicja taka jest formalnie poprawna i merytorycznie trafna, w szczególności wynikają z niej wszystkie równoważności postaci (T).

3. Davidsona teoria znaczenia

Dla Tarskiego zdefiniowanie prawdy było środkiem do celu, czyli „zbudowania podstaw semantyki teoretycznej” (Tarski 1944/1995, s. 237) i umożliwienia „niesprzecznego posługiwania się pojęciami semantycznymi” (Tarski 1944/1995, s. 238). Jak widzieliśmy, Tarski jako pierwotne przyjął pojęcie znaczenia (przekładu) i za jego pomocą zdefiniował prawdę. Davidson postanowił ten porządek odwrócić i za pomocą prawdy zdefiniować znaczenie. Filozof wychodzi od spostrzeżenia, że

język jest kompozycyjny i każda zadowalająca teoria znaczenia musi wyjaśniać, jak znaczenia zdań zależą od znaczeń słów. Każda satysfakcjonująca teoria znaczenia powinna spełniać warunek (T) *s* jest *T* wtedy i tylko wtedy, gdy *p*. „Od teorii znaczenia dla języka *L* żądamy, by bez odwoływania się do jakichkolwiek (dalszych) pojęć semantycznych nałożyła na predykat «jest *T*» wystarczające warunki dla otrzymania jako konsekwencji wszystkich zdań powstających ze schematu *T* przez zastąpienie *s* strukturalnym opisem zdania języka *L*, a *p* samym tym zdaniem” (Davidson 1967/1992, s. 12).

Zaraz potem Davidson zauważa, że „warunek nałożony przez nas na satysfakcjonujące teorie znaczenia to w istocie konwencja T Tarskiego testująca adekwatność semantycznej definicji prawdy” (Davidson 1967/1992, s. 12)[6]. Zatem teoria znaczenia dla języka L będzie ten warunek spełniała, jeśli zawiera rekurencyjną definicję prawdy w L. Według niego semantyczne pojęcie prawdy jest „wyrafinowaną i solidną podstawą dla sprawnej teorii znaczenia” (Davidson 1967/192, s. 13). Definicja prawdy Tarskiego podając warunki prawdziwości każdego zdania, podaje też jego znaczenie. „Jeśli się zna

semantyczne pojęcie prawdy dla danego języka, to wie się, co znaczy – dla dowolnego zdania – być prawdziwym, a to z kolei jest – w pewnym uzasadnionym sensie – równoważne z rozumieniem tego języka" (Davidson 1967/192, s. 13–14). Według niego znaczenie zdania jest określone przez warunki prawdziwości tego zdania[7]. Zatem dla zrozumienia znaczenia dowolnego zdania wystarczy teoria, która generuje poprawne zdania o postaci: „śnieg jest biały" jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy śnieg jest biały, „trawa jest zielona" jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy trawa jest zielona. W ten sposób Davidson skonstruował teorię znaczenia, która nie odwołuje się do żadnych pojęć semantycznych; w szczególności do jej sformułowania niepotrzebny jest intensjonalny spójnik „znaczy, że". Twierdził, że jego teoria ma charakter empiryczny i ambicje wyjaśnienia działania języka naturalnego (Davidson 1967/192, s. 14). Jak każda teoria empiryczna, może być testowana przez sprawdzenie, czy jej konsekwencje są zgodne z faktami, to jest w tym wypadku, czy warunki prawdziwości, które podaje teoria są takie, jak w rzeczywistości (por. Davidson 1967/192). Davidson nie podzielał pesymizmu Tarskiego co

do możliwości „uprawiania ścisłymi metodami semantyki języka potocznego” (por. Tarski 1933/1995, s. 158): „Ponieważ nie ma, jak sądzę, alternatywy, przyjąłem optymistyczną i programową postawę co do możliwości istnienia formalnej charakterystyki predykatu prawdy dla języka naturalnego” (Davidson 1967/1992, s. 31).

Autor *Prawdy i znaczenia* miał jednak świadomość wielu trudności, jakie jego teoria musi pokonać. Zdawał sobie w szczególności sprawę, że jego koncepcja, w zaproponowanym sformułowaniu, nie mówi nic o znaczeniach zdań nieposiadających wartości logicznej, takich jak „zdania rozkazujące, życzeniowe, pytające i mnóstwo innych” (Davidson 1967/1992, s. 32); wiedział też, że trudne będzie włączenie do jego teorii zdań o postawach sądzeniowych. Krytycy zwracali uwagę, że testowalność teorii Davidsona nie jest tak prosta, jak by się mogło wydawać. Sprawdzenie, czy teoria podaje właściwe warunki prawdziwości dla zdania „Śnieg jest biały” rzeczywiście jest łatwe[8], ale inaczej będzie już ze zdaniem „Jan o północy posmarował masłem tost”. Według Davidsona zdania o czynnościach najlepiej jest interpretować jako zdania o zdarzeniach (por.

Davidson 1967/1980), więc forma logiczna tego zdania będzie wyglądała następująco:

∃*e* (smarowanie masłem (*e*) ∧ działający (Jones, *e*) ∧ przedmiot (tost, *e*) ∧ zaszło-o (*e*, północ)) Można mieć uzasadnione wątpliwości, czy tak zdefiniowane warunki prawdziwości są właściwe, czy nie (Lycan 2000, s. 120), więc testowalność teorii staje pod znakiem zapytania[9].

4. Warunki prawdziwości dla zdań z okazjonalizmami

Davidson zdaje sobie również sprawę, że wyzwanie dla jego teorii stanowią wyrażenia okazjonalne. Warunki prawdziwości dla zdań z takimi wyrażeniami nie mogą wyglądać tak samo, jak dla zdań niezawierających wyrażeń okazjonalnych. Gdybyśmy przyjęli, że dla zdania „Ja jestem wesoły” schemat (T) ma postać: „Ja jestem wesoły” jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy ja jestem wesoły, to podawałoby ono poprawne warunki prawdziwości tylko w sytuacji, gdy ta sama osoba wypowiadałaby schemat (T) i samo zdanie „Ja jestem wesoły”. Davidson proponuje modyfikację teorii prawdy

i potraktowanie prawdy jako własności „wypowiedzi, aktów mowy czy też uporządkowanych trójek złożonych ze zdań, czasu i osób, albo najprościej: jako relację między zdaniem, osobą i czasem” (Davidson 1967/1992, s. 29).

W tak zmodyfikowanej teorii warunki prawdziwości dla zdań zawierających wyrażenia okazjonalne będą zrelatywizowane do czasu i osoby wypowiadającej. Na przykład warunki prawdziwości dla zdania „Ja jestem wesoły” będą następujące: „Ja jestem wesoły” jest prawdziwe jako (potencjalnie) wypowiedziane przez *p* w czasie *t* wtedy i tylko wtedy, gdy *p* jest wesoły w *t* (Davidson 1967/1992, s. 29–30). Prawda ulega więc relatywizacji: zdania są prawdziwe i uznawane za prawdziwe ze względu na czas i wypowiadającą je osobę.

Jak widać, nie jest więc tak, że Davidson nie dostrzegał „zagrożenia” dla jego teorii ze strony wyrażeń zależnych kontekstowo, ale trzeba powiedzieć, że tego „zagrożenia” nie docenił. Proponowana relatywizacja do osoby wypowiadającej i czasu nie rozwiązuje bowiem problemu. Przede wszystkim elementów, do których trzeba prawdę zrelatywizować, jest znacznie więcej, np. miejsce (dla zdania „Jestem

tu”), słuchacz (dla zdania „Jesteś szczęśliwy”)[10]. Ponadto wydaje się, że takie zadeklarowanie z góry, do czego prawdziwość zdań może być zrelatywizowana, jest bardzo trudne, jeśli nie w ogóle niemożliwe, ponieważ mogą pojawić się zdania, których prawdziwość jest zrelatywizowana do czegoś, o czym wcześniej nie pomyśleliśmy[11].

Zamiast wyliczać kolejne elementy, do których ma być zrelatywizowana prawdziwość zdania okazjonalnego, Richard Montague w artykule *The Proper Treatment of Quantification in Ordinary English*[12] zaproponował relatywizację do indeksu, który reprezentuje kontekst użycia[13]. Kontekst użycia (indeks) był dla niego *n*-tką składającą się z czasu, świata możliwego oraz osób i miejsc będących odniesieniami wyrażeń okazjonalnych. Relatywizacja prawdziwości do jednego indeksu okazała się jednak niewystarczająca (por. np. Stanley 2015). Hans Kamp (1971) pokazał, że do tego, aby poprawnie interpretować operatory tensalne i modalne w indeksie Montague, potrzebne są dwa czasy i dwa światy: jeden, zależny od użytego w zdaniu operatora, i drugi: czas i świat wypowiedzi, niezależny od tych operatorów[14]. Robert Stalnaker (1999)

zauważył z kolei, że w semantyce Montague nie możemy w odpowiedni sposób reprezentować sądów. U Montague sądy są reprezentowane przez funkcje z par kontekst–świat możliwy (które Montague nazywał punktami odniesienia) do wartości logicznych. U Stalnakera natomiast zdaniu odpowiada funkcja z kontekstów do sądów, które z kolei są funkcjami ze światów możliwych do wartości logicznych. Rola kontekstu jest zupełnie inna niż rola świata możliwego: kontekst wyznacza sąd, który potem jest oceniany jako prawdziwy lub fałszywy w świecie możliwym. Uczeń Montague, David Kaplan, zmodyfikował jego system i wprowadził dwa indeksy, z których jeden odpowiada kontekstowi użycia, a drugi kontekstowi, w którym oceniamy wyrażony w danym kontekście użycia sąd pod względem jego wartości logicznej (są to tzw. okoliczności ewaluacji). Kaplan pisze o tym tak:

> zakładając jakieś użycie danego wyrażenia, możemy pytać w stosunku do tego, co zostało powiedziane, czy to byłoby prawdziwe, czy fałszywe w różnych kontrfaktycznych okolicznościach i które przedmioty – w takich kontrfaktycznych okolicznościach – odgrywałyby rolę w określaniu wartości logicznej.

> Musimy zatem odróżnić możliwe sposobności użycia – które nazwę kontekstami – od możliwych okoliczności ewaluacji tego, co zostało powiedziane przy danej sposobności użycia. Możliwe okoliczności ewaluacji będę nazywał okolicznościami lub – czasem – sytuacjami kontrfaktycznymi (Kaplan 1989, s. 494).

Według Kaplana zdania z wyrażeniami okazjonalnymi mają dwa rodzaje znaczenia: treść (*content*) i znaczenie językowe (*character*). Załóżmy, że Kaplan i Stalnaker mówią kolejno „Mam na imię Robert”. Z jednej strony wydaje się, że obaj mówią to samo (ponieważ obaj wypowiadają to samo zdanie), z drugiej strony jednak można powiedzieć, że mówią co innego: Kaplan mówi, że ma na imię Robert, a Stalnaker mówi, że to on ma na imię Robert. Wypowiedź Stalnakera jest prawdziwa, podczas gdy wypowiedź Kaplana jest fałszywa. Kaplan proponuje, aby to znaczenie, które jest wspólne dla obu wypowiedzi nazwać znaczeniem językowym, a to które te wypowiedzi różni – treścią (tym, co powiedziane). Znaczenie językowe jest ustalone przez konwencje językowe i jest funkcją z kontekstu użycia do treści, która z kolei jest funkcją z okoliczności ewaluacji do ekstensji (w przypadku zdań – do

wartości logicznej). Kontekst jest – według Kaplana (1989, s. 591) – „zestawem takich parametrów, które są potrzebne do określenia odniesienia (*referent*) – a co za tym idzie treści (*content*) – bezpośrednio odnoszących się wyrażeń naszego języka” (Kaplan 1989, s. 591). Do takich wyrażeń Kaplan zaliczał wyrażenia okazjonalne. Z kolei okoliczności ewaluacji składają się ze światów możliwych (i ewentualnie czasów[15]). Kontekst pełni podwójną rolę: determinowania treści i wyznaczania okoliczności ewaluacji. Prawda w tej semantyce jest zrelatywizowana do kontekstu: „Jeśli *k* jest kontekstem, to wystąpienie φ w *k* jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy treść wyrażona przez φ w tym kontekście jest prawdziwa, gdy jest oceniana w odniesieniu do okoliczności tego kontekstu” (Kaplan 1989, s. 522).

Kaplan podkreśla, że podaje warunki prawdziwości dla zdań w kontekście, a nie dla wypowiedzeń. To bardzo istotne zastrzeżenie, ponieważ semantyka Kaplana pozwala na odparcie zarzutu stawianego semantykom warunków prawdziwości przez zwolenników oksfordzkiej szkoły języka potocznego, głoszącej, że odniesienie i prawdziwość to cechy, które

przysługują nie wyrażeniom językowym, ale ich użyciom (wypowiedzeniom) (por. Strawson 1950/1967).

Semantyka Kaplanowska umożliwia sformułowanie warunków prawdziwości dla zdań zawierających wyrażenia okazjonalne i w ten sposób odpowiada na jedno z poważniejszych wyzwań, przed jakimi stoi każda semantyka formalna. Przy czym, jak zauważa Borg, przejście od semantyki kaplanowskiej do semantyki warunków prawdziwości nie jest banalne. Jak wspominałam, w semantyce Kaplana postuluje się dwa rodzaje znaczenia: charakter i treść. Borg zauważa, że „jeśli twierdzimy, że właściwie określone podejście warunkowoprawdziwościowe może służyć jako semantyczna teoria języka naturalnego, to wydaje się, że nie mamy w naszej teorii miejsca na element, który jest zarazem semantyczny i niewarunkowoprawdziwościowy" (Borg 2004, s. 165). Tymczasem Kaplanowski charakter jest właśnie taki: jest znaczeniem językowym, a przy tym nie wchodzi w skład warunków prawdziwości (np. w skład warunków prawdziwości zdania – sądu wyrażonego przez zdanie: „Ja jestem głodny", wypowiedzianego

przez Jasia, wchodzi sam Jaś i własność bycia głodnym – a nie własność bycia nadawca tego zdania). Rozwiązaniem są tutaj *warunkowe* T-równoważności (to jest implikacje, których poprzednikiem jest warunek, a następnikiem właściwa równoważność) (por. Odrowąż-Sypniewska 2013, s. 87). Na przykład dla zdania „to jest czerwone” będzie to następująca równoważność: „Jeśli nadawca (zdania) «to jest czerwone» odnosi się za pomocą wypowiedzenia (zawartego w tej wypowiedzi wyrażenia) «to» do *x* i do niczego więcej, to ta wypowiedź jest prawdziwa zawsze i tylko wtedy, gdy *x* jest czerwone” (Higginbotham 1994, s. 92–93; zob. Borg 2004, s. 165; por. także Burge 1974 i Weinstein 1974).

Poprzednik wiąże wypowiedzenie wyrażenia okazjonalnego z kontekstem, a następnik określa właściwe warunki prawdziwości dla tej wypowiedzi. Dla wyrażeń okazjonalnych trzeba zatem odróżnić ich definicję słownikową (*lexical entry*) od ich wkładu do sądu wyrażanego przez zdanie, w którym występują. Kiedy słyszymy, że ktoś mówi „Ja jestem *F*”, to wiemy, że ta wypowiedź jest prawdziwa wtedy i tylko wtedy, gdy jeśli α jest nadawcą tego egzemplarza „ja”, to α jest *F*. Jednak treścią

warunkowoprawdziwościową jest tylko to, że α jest *F* (tylko to jest konieczne do tego, żeby to zdanie było prawdziwe). Treść poprzednika nie ma znaczenia dla warunków prawdziwości: „Mamy zatem, tak, jak chcieliśmy, taki aspekt znaczenia, który figuruje w naszej teorii semantycznej (na poziomie podstawowych aksjomatów), ale który nie pojawia się w ostatecznym określeniu warunków prawdziwości wypowiedzianego zdania" (Borg 2004, s. 167).

Ostatnio coraz głośniej słychać jednak zarzut, że semantyki takie, jak ta zaproponowana przez Kaplana, nie nadają się do analizy innego niż okazjonalność rodzaju zależności kontekstowej.

5. Powszechna zależność kontekstowa wyrażeń języka naturalnego

Jak pisze Katarzyna Kijania-Placek, „zależność kontekstowa wyrażeń okazjonalnych ma charakter systematyczny i w sposób mniej lub bardziej wyczerpujący określona jest przez znaczenie językowe danego wyrażenia" (Kijania-

Placek 2016)[16]. Znaczenie językowe (Kaplanowski charakter) wyrażeń okazjonalnych określa, jakie jest odniesienie tych wyrażeń w danym kontekście użycia. Wypowiedziane w danym kontekście zdanie „Ja mam na imię Robert” zawiera wyrażenie okazjonalne „ja”, którego charakter to „nadawca tego wyrażenia”. Ażeby zatem wiedzieć, jakie jest odniesienie „ja”, wystarczy znać charakter tego wyrażenia i wiedzieć, kto jest nadawcą wyrażenia „ja”, będącego częścią zdania wypowiedzianego w danym kontekście. „Ja” jest modelowym wyrażeniem okazjonalnym[17], ponieważ jego znaczenie w sposób wyczerpujący określa odniesienie. Wielu wyrażeniom okazjonalnym (zwłaszcza wyrażeniom wskazującym) musi zaś towarzyszyć odpowiedni gest wskazujący, który dookreśla, co jest ich odniesieniem w danym kontekście. Niemniej jednak o wszystkich wyrażeniach okazjonalnych można powiedzieć, że ich zależność kontekstowa jest „językowo regulowana” (Recanati 2004, s. 95). Tymczasem wielu filozofów twierdzi, że bardzo duża grupa wyrażeń jest zależna od kontekstu w sposób niesystematyczny, niedający się ująć w reguły językowe. Taka zależność ma być pragmatycznie (kontekstowo) – a nie językowo – regulowana

(Recanati 2004). Ma ona stawiać pod znakiem zapytania bliski związek między znaczeniem a warunkami prawdziwości postulowany przez semantykę warunków prawdziwości (czy szerzej semantykę formalną).

Przeciwko możliwości skonstruowania semantyki formalnej dla języka potocznego formułuje się m.in. argument ze zmiany kontekstu, argument z niedookreśloności semantycznej oraz argument z niewłaściwości wyznaczanych przez semantykę warunków prawdziwości (por. np. Borg 2004). Ten pierwszy polega na pokazaniu, że jedno i to samo niezawierające wyrażeń okazjonalnych zdanie może mieć różną wartość logiczną w różnych kontekstach:

(1) Wiem, że samolot wyląduje w Chicago.
(2) Te liście są zielone.

Przykład „Wiem, że samolot wyląduje w Chicago” i związana z nim historyjka[18] ma pokazać, że wiedza zależy od standardów przyjmowanych przez osobę przypisującą wiedzę i w związku z tym wartość logiczna tego zdania będzie się zmieniać w zależności od tego, w jakim kontekście znajdzie się osoba

przypisująca (czy będzie to kontekst z wysokimi, czy z niskim standardami wiedzy). Przykład (2) „Te liście są zielone”[19] pochodzi od Charlesa Travisa (1997). Załóżmy, że klon Pii ma brązowe liście. Ponieważ Pia uważa, że liście powinny być zielone, przemalowuje wszystkie liście na zielono. Mówi „Te liście są zielone”. Według Travisa skłonni jesteśmy takie zdanie uznać za prawdziwe. Chwilę potem botanik przychodzi do Pii i mówi, że poszukuje zielonych liści do badań. Pia odpowiada „Te liście są zielone”. Botanik jednak twierdzi, że to zdanie jest fałszywe.

Argument z niedookreśloności semantycznej sprowadza się do twierdzenia, że wiele poprawnie zbudowanych zdań oznajmujących języka naturalnego nie wyraża sądów, którym można przypisać warunki prawdziwości. Żeby móc powiedzieć, czy są prawdziwe, czy fałszywe, muszą zostać uzupełnione przez kontekst:

(3) Jan jest wysoki.
(4) Pada deszcz.

Załóżmy, że wiemy, o jakim Janie mowa i że ma on 185 cm wzrostu. Jeśli jednak nie wiemy, o jakiej grupie odniesienia mowa, to nie możemy określić, czy zdanie (3) jest prawdziwe. Zdanie

„Jan jest wysoki” będzie prawdziwe np. w kontekście, w którym jest mowa o wzroście pływaków, ale fałszywe w kontekście, w którym mówi się o wzroście koszykarzy. Zatem niektórzy utrzymują, że zdanie „Jan jest wysoki” nie wyraża sądu i nie można mu przypisać żadnej wartości logicznej. Taką wartość można przypisać dopiero uzupełnionym zdaniom np. „Jan jest wysoki jak na pływaka” czy „Jan jest wysoki jak na koszykarza”.

Zdanie „Pada deszcz” jest okazjonalne czasowo, bo czasownik „pada” markuje odniesienie do czasu teraźniejszego (to jest do czasu wypowiedzi). Uzupełnienie czasu nie wystarczy jednak do tego, aby powiedzieć, czy to zdanie jest prawdziwe, czy fałszywe, ponieważ musimy jeszcze wiedzieć *gdzie* pada. Uzupełnienie miejsca padania – w przeciwieństwie do czasu padania – nie jest jednak prostą dezokazjonalizacją. W strukturze zdania „Pada deszcz” nie ma bowiem zamarkowanego miejsca na wstawienie lokalizacji padania deszczu.

Zarzut z niewłaściwości warunków prawdziwości głosi, że warunki prawdziwości wyznaczone przez semantykę w wielu wypadkach nie są intuicyjnymi warunkami

prawdziwości przypisywanymi zdaniom przez użytkowników języka. Spójrzmy na następujące zdania:

(5) Jadłem śniadanie.
(6) Nikogo nie spotkałam.
(7) Wszyscy studenci zdali egzamin z logiki.

Ktoś, kto wygłasza zdanie (5), najprawdopodobniej chce powiedzieć, że jadł *dziś* śniadanie, tymczasem zgodnie z warunkami prawdziwości przypisanymi przez semantykę nieodwołującą się do kontekstu wypowiedzenia zdanie to głosi, że kiedyś w przeszłości (niekoniecznie dzisiaj) nadawca tego zdania jadł śniadanie. Z kolei zdanie (6) „Nikogo nie spotkałam" najprawdopodobniej ma komunikować, że mówiąca nikogo znajomego nie spotkała po drodze (ew. dzisiaj itp.). Semantyka, która nie bierze pod uwagę innej niż okazjonalność zależności kontekstowej, przypisze temu zdaniu warunki prawdziwości, zgodnie z którymi to zdanie będzie prawdziwe, gdy mówiąca nigdy nikogo (żadnego człowieka) nie spotkała[20]. Ktoś, kto mówi „Wszyscy studenci zdali egzamin z logiki" najprawdopodobniej ma na myśli jakiś

kontekstowo ograniczony zbiór studentów (np. studenci z jego grupy, studenci zapisani na jego wykład), tymczasem zgodnie z regułami semantyki to zdanie będzie prawdziwe, gdy wszyscy istniejący studenci zdali egzamin z logiki.

Wśród filozofów zajmujących się tą tematyką można wyróżnić trzy postawy. Jedni uważają, że powyższe przykłady – co do których wszyscy uczestniczący w debacie zgadzają się, iż są przykładami typowo używanych zdań, a nie wyjątkami – pokazują, że semantyka nie jest w stanie dostarczyć adekwatnych warunków prawdziwości dla większości zdań języka potocznego. Drudzy twierdzą, że semantyka spełnia swe podstawowe zadanie, tyle że trzeba pamiętać, iż jest ono dość ograniczone i polega na analizie znaczenia dosłownego wypowiedzi, a nie znaczenia komunikowanego odbiorcom. Trzeci natomiast utrzymują, że zależność kontekstowa zdań takich, jak „Pada deszcz”, „Jan jest wysoki”, „Nikogo nie spotkałam” czy „Wszyscy studenci zdali egzamin z logiki”, to w istocie okazjonalność i semantyka wbrew pozorom jest w stanie dostarczyć intuicyjne warunki prawdziwości dla tych zdań.

6. Semantyka warunków prawdziwości a debata kontekstualizm – minimalizm semantyczny – indeksykalizm

6.1. Kontekstualizm

Do pierwszej grupy należą kontekstualiści tacy, jak Anne Bezuidenhout, François Recanati, John Searle, Charles Travis i zwolennicy teorii relewancji: Deirde Wilson, Dan Sperber i Robyn Carston. Ich zdaniem należy porzucić tradycyjną davidsonowską semantykę, ponieważ znaczenie zdań nie wyznacza warunków prawdziwości (*meaning underdetermines truth-conditions*) (Bezuidenhout 2002, s. 105). Na przykład Recanati uważa, że bez uwzględnienia szeroko rozumianej zależności kontekstowej nie da się mówić o takiej treści zdań, której można by przypisać warunki prawdziwości. W większości wypadków do tego, aby te warunki przypisać, potrzebna jest bowiem analiza pragmatyczna. Treść zdań jest uzupełniana w drodze pierwotnych procesów pragmatycznych, takich

jak nasycanie (które jest usunięciem okazjonalności i polega np. na zapewnieniu odniesień wyrażeniom okazjonalnym) i modulacja (np. dowolne wzbogacanie – *free enrichment*[21], poluzowanie – *loosening*[22], czy przeniesienie – *transfer*[23]). Nasycanie jest procesem pragmatycznym kontrolowanym językowo (Recanati nazywa takie procesy oddolnymi), natomiast modulacja jest procesem pragmatycznym kontrolowanym przez kontekst (i nazywana jest przez Recanatiego procesem odgórnym)[24], [25]. Ponieważ do uzyskania treści mającej warunki prawdziwości konieczne są odgórne procesy pragmatyczne, filozofowie należący do tej grupy postulują zastąpienie *semantyki* warunków prawdziwości *pragmatyką* warunków prawdziwości. Według Recanatiego pragmatykę warunków prawdziwości charakteryzuje odrzucenie fregowskiego założenia głoszącego, że wkład wyrażenia użytego do wygłoszenia pełnej wypowiedzi jest sensem, który ono posiada dzięki konwencjom językowym (Recanati 2010, s. 17). Wyrażenie może bowiem wnieść jako wkład swój sens konwencjonalny, ale może też wnieść inne sensy będące efektem procesu modulacji. To, kiedy modulacja zachodzi, jest determinowane przez

kontekst, a nie przez reguły językowe (por. tutaj Odrowąż-Sypniewska 2013, s. 106).

6.2. Minimalizm semantyczny

Do grupy zwolenników semantyki warunków prawdziwości dla dosłownego znaczenia wypowiedzi należą minimaliści semantyczni, m.in. Emma Borg (autorka *Semantic Minimalism* i *Pursuing Semantics*) oraz Herman Cappelen i Ernest Lepore (z czasu, gdy napisali książkę *Insensitive Semantics*). I Borg, i Cappelen, i Lepore uznają, że zadaniem semantyki jest badanie konwencjonalnego, dosłownego znaczenia słów i zdań. Wszyscy oni zdają sobie sprawę, że zdania są często używane do przekazania treści znacznie bogatszych niż ich znaczenie dosłowne, ale badanie tych treści uznają za zadanie pragmatyki. Borg podkreśla, że dla minimalizmu charakterystyczne jest założenie formalizmu, rozumianego jako twierdzenie, że do treści semantycznej prowadzi droga syntaktyczna. Zauważa ona, że tezę tę można interpretować dwojako. Albo jako twierdzenie, że każdy wkład kontekstu do treści semantycznej jest kontrolowany syntaktycznie, albo jako twierdzenie, że każdy wkład kontekstu

do treści semantycznej da się opisać formalnie. Cappelen i Lepore akceptują twierdzenie pierwsze, Borg zaś zakłada twierdzenie drugie. W konsekwencji Borg przyjmuje, że dostępne semantycznie są tylko „obiektywne" elementy kontekstu (takie jak nadawca, czas i miejsce wypowiedzi) i nawet przy ustalaniu odniesienia wyrażeń okazjonalnych nie można się odwoływać do intencji nadawcy (zob. Borg 2007, s. 30; por. też Odrowąż-Sypniewska 2013, s. 75). Cappelen i Lepore (2005) bronią minimalizmu semantycznego w połączeniu z pluralizmem aktów mowy. Główną tezą minimalizmu semantycznego w wersji Cappelena i Lepore'a jest twierdzenie, iż zależność kontekstowa sprowadza się do okazjonalności, a wyrażeń okazjonalnych jest w języku bardzo niewiele. W szczególności nie są nimi zwroty kwantyfikatorowe (np. „wszyscy", „nikt" z naszych przykładów), przymiotniki porównawcze („wysoki") i opisujące kolor („zielony") ani przypisania postaw sądzeniowych („wie, że"). Cappelen i Lepore twierdzą, że przy interpretacji wypowiedzi kontekst jest dopuszczany do głosu tylko tam, gdzie wyraźnie wskazują na to reguły językowe[26]. Poza tymi wypadkami kontekst nie ma wpływu na

ustalanie treści sądu semantycznie wyrażonego przez daną wypowiedź. W związku z tym możemy powiedzieć, że treścią semantyczną wyrażoną przez zdezokazjonalizowane zdanie *Z* jest sąd wyrażany przez wszystkie wypowiedzenia zdania *Z* (Cappelen, Lepore 2005, s. 3). Taki sąd nazywają „sądem minimalnym" i twierdzą, że ma on określone warunki prawdziwości. Według nich zdanie „Jan jest wysoki" wyraża sąd, że Jan jest wysoki i jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy Jan jest wysoki, zdanie „Pada deszcz" wyraża sąd, że pada deszcz i jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy pada deszcz, zdanie „Wszyscy studenci zdali egzamin z logiki" wyraża sąd, że wszyscy studenci zdali egzamin z logiki i jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy wszyscy studenci zdali egzamin z logiki, a zdanie „Te liście są zielone" wyraża sąd, że te (określone kontekstowo) liście są zielone i jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy te (określone kontekstowo) liście są zielone. Sąd minimalny jest wyrażany przez każdy egzemplarz danego zdania-typu; jest zatem tym, co wszystkie te egzemplarze mają wspólnego, niezależnie od tego, jak różne są konteksty ich wypowiedzenia (Cappelen, Lepore 2005, s. 143)[27]. Tym, którzy

pytają, na czym polega bycie po prostu wysokim czy po prostu zielonym, odpowiadają, że nie są to pytania do filozofów języka i odsyłają ich do metafizyków[28].

Borg twierdzi, że analiza semantyczna dostarcza niezależnego od kontekstu poziomu znaczenia, który stanowi punkt wyjścia dla określania tego, co komunikowane przez dane zdanie (Borg 2004, s. 18). Jej zdaniem w odpowiedzi na argumenty z niedookreślenia semantycznego zwolennik semantyki warunkowo-prawdziwościowej powinien odwołać się do „liberalnych" warunków prawdziwości, czyli takich, które mogą być spełnione przez wiele bardziej dookreślonych stanów rzeczy (Borg 2004, s. 230). Takie warunki prawdziwości wprowadzają pewne dodatkowe elementy do składni, ale tylko wtedy, gdy ma to dobre uzasadnienie np. wtedy, gdy w zdaniu występuje czasownik przechodni, taki jak „czyta": jeśli zdanie brzmi „Jan czyta" (to w jego warunkach prawdziwości zostanie uwzględnione miejsce na drugi argument – „Jan coś czyta", i przyjmiemy, że zdanie to jest prawdziwe, gdy istnieje coś, co Jan czyta – por. Borg 2004, s. 228).

Borg proponuje następujące warunki:

> Jeśli *w* jest wypowiedzeniem „Zosia nie może kontynuować” w kontekście *k*, to *w* jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy Zosia nie może czegoś kontynuować w *k*.
> Jeśli *w* jest wypowiedzeniem „Fido jest większy niż pies Jana” w kontekście *k*, to *w* jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy Fido jest większy niż pies pozostający w jakiejś relacji do Jana w *k*.
> Jeśli *w* jest wypowiedzeniem „To jabłko jest czerwone” w kontekście *k*, to *w* jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy to jabłko jest czerwone w *k* (Borg 2004, s. 230).

Borg zdaje sobie sprawę, że zaproponowane przez nią warunki są dość nieokreślone, ale nie uważa tego za wadę. Zwraca uwagę, że w większości wypadków jest tak, że opis warunków prawdziwości jest mniej szczegółowy niż stan rzeczy, który je spełnia. Na przykład zdanie „Jan 15 sierpnia 2015 roku poszedł na spacer” jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy Jan 15 sierpnia 2015 roku poszedł na spacer i nie ma tu znaczenia, czy Jan poszedł na krótki piętnastominutowy spacerek do pobliskiego parku, czy na długi półtoragodzinny spacer do lasu. Według Borg upada zatem zarzut, że zdania

języka potocznego są zbyt niedookreślone, aby można im było przypisać warunki prawdziwości. Autorka *Minimal Semantics* musi jednak przyznać, że zaproponowane przez nią warunki prawdziwości różnią się istotnie od tych, które takim i podobnym zdaniom przypisują ich użytkownicy. Jeśli ktoś powie w danym kontekście „Zosia nie może kontynuować", to uznamy jego wypowiedź za prawdziwą nie wtedy, gdy jest coś, czego Zosia nie może kontynuować, ale wtedy, gdy to, czego nie może kontynuować, jest jakoś kontekstowo wyróżnione (np. jeśli znajdujemy się w kontekście, w którym jest mowa o zawodowym uprawianiu sportu, to zdanie „Zosia nie może kontynuować" zostanie uznane za prawdziwe, jeśli prawdą jest, że Zosia nie może kontynuować zawodowego uprawiania sportu. Dla intuicyjnej prawdziwości tego zdania w tym kontekście nie wystarczy, że jest coś, np. jedzenie obiadu, czego Zosia nie może kontynuować)[29]. Borg twierdzi jednak, że dostarczanie intuicyjnych warunków prawdziwości nie jest wcale zadaniem dla semantyki warunkowoprawdziwościowej. Te warunki, które intuicyjnie przypisujemy wypowiedziom, są najczęściej warunkami prawdziwości treści komunikowanej, a nie

dosłownie wypowiedzianej i jako takie są domeną pragmatyki, a nie semantyki. To, co istotne, to to, że semantyka jest w stanie wskazać, jakie są warunki prawdziwości dla poprawnych zdań oznajmujących wypowiadanych przez użytkowników języka potocznego. To te warunki są bowiem istotne dla określenia znaczenia tych zdań. Warunki prawdziwości tego, co jest komunikowane, nie mają wpływu na znaczenie (dosłowne) wypowiedzi.

Recanati zarzuca Borg, że proponowane przez nią warunki – jeśli nie zostaną uzupełnione o pewne założenia tła – nie mówią nam, kiedy zdanie jest prawdziwe, a kiedy nie:

> Abstrakcyjny warunek, który wiążemy [ze zdaniem wyizolowanym z warunków tła] jest właśnie zbyt abstrakcyjny, żeby umożliwić nam odróżnienie światów, w których ten warunek jest spełniony od światów, w których nie jest (Recanati 2004, s. 91; por. Borg 2004, s. 235).

Na przykład liberalne warunki prawdziwości dla zdania „Jan otworzył drzwi” będą mówiły, że jeśli *w* jest wypowiedzeniem „Jan otworzył drzwi” w kontekście *k*, to *w* jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy Jan otworzył drzwi w *k*.

Taki warunek nie pozwala rozstrzygnąć, czy zdanie to jest prawdziwe w sytuacji, gdy Jan otworzył drzwi tak, jak otwiera się ranę, to jest zrobił na nich nacięcie za pomocą skalpela. Nawet jeśli zdanie będzie brzmiało „Jan otworzył drzwi kluczem”, to jego semantycznie określone warunki prawdziwości nie będą przesądzały, czy otworzył je wkładając klucz w dziurkę, czy też np. użył klucza do podważenia drzwi. Recanati konkluduje:

> niezależnie od tego, jak wyraźne jest zdanie, zawsze będzie pewien aspekt warunkowo-prawdziwościowej treści, który jest determinowany kontekstowo, a nie wyraźnie wyartykułowany (Recanati 2004, s. 94).

Jego zdaniem, znamy warunki prawdziwości, gdy wiemy, jaki stan rzeczy musi zachodzić, aby zdanie było prawdziwe. Liberalne warunki prawdziwości zaproponowane przez Borg tego nie gwarantują. O kimś, kto mówi, że zdanie „Oskar przeciął słońce” jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy Oskar przeciął słońce, ale nie wie, na czym przecinanie słońca ma polegać, nie można powiedzieć, że zna warunki prawdziwości tego zdania. Borg odpowiada, że trzeba odróżniać znajomość warunków

prawdziwości od wiedzy, kiedy te warunki są spełnione (Borg 2004, s. 239), ale Recanati uznaje taki ruch za „nieakceptowalne osłabienie pojęcia warunków prawdziwości” (Recanati 2004, s. 92) [30]. Borg natomiast zwraca uwagę, że domaganie się doprecyzowania warunków prawdziwości oznacza wkroczenie na równię pochyłą: czegokolwiek byśmy nie dodali, zawsze będzie to można dalej doprecyzowywać, aż dojdziemy do twierdzenia, że znaczenie zdania podaje „maksymalnie szczegółową” informację o sytuacji, w której jest spełnione. Trudno jednak zakładać, że zdania rzeczywiście wyrażają tak złożone i skomplikowane sądy (Borg 2004, s. 241).

6.3. Indeksykalizm

Głównym przedstawicielem filozofów, którzy wszelką zależność kontekstową sprowadzają do okazjonalności, jest Jason Stanley[31]. Stanley jest zwolennikiem indeksykalizmu – koncepcji, która postuluje zależność kontekstową bardzo wielu wyrażeń języka naturalnego, ale uważa, że jest ona regulowana językowo, a nie kontekstowo (por. Odrowąż-Sypniewska 2013, s. 108–116). Indeksykaliści twierdzą, że w strukturze głębokiej zdań, w których występują wyrażenia

zależne od kontekstu, znajdują się ukryte zmienne. Tym zmiennym trzeba przypisać odpowiednie wartości z kontekstu, ale proces ten odbywa się w drodze językowo regulowanego nasycania, a nie pragmatycznie regulowanej modulacji. Na przykład weźmy zdanie „Wszyscy studenci zdali egzamin z logiki” i załóżmy, że zostało wypowiedziane przez kogoś, kto chciał zakomunikować, że wszyscy studenci z jego grupy zdali egzamin z logiki. Jest oczywiste, że jeśli analiza ma oddawać to, co nadawca chciał przekazać, to zasięg kwantyfikatora nie powinien obejmować wszystkich studentów na świecie, a jedynie studentów z jego grupy. Kontekstualista powie, że w tym kontekście predykat „student” zostaje wzbogacony i zaczyna znaczyć „student z mojej (tj. nadawcy) grupy”. Indeksykalista będzie natomiast obstawał, że stosowanie procesów sterowanych pragmatycznie jest tutaj niepotrzebne, ponieważ wystarczają procesy regulowane językowo. Zdanie to zawiera ukrytą zmienną *f(i)*, której wartość musi być ustalona przez kontekst:

Wszyscy (studenci$_{f(i)}$) (zdali egzamin z logiki) [32].

Indeksykaliści dla każdego przykładu wskazanego przez kontekstualistów jako

przykład zdania, którego warunki prawdziwości zależą od kontekstu, proponują taką analizę, która w formie logicznej zdania uwidacznia zmienne, które wymagają kontekstowego uzupełnienia[33]. Ustalona tym sposobem treść, chociaż bardzo kontekstowo zależna, jest semantyczna, w tym sensie, że do jej wyliczenia nie są potrzebne żadne procesy odgórne. Według Stanleya każdy wpływ, jaki pozajęzykowy kontekst ma na warunki prawdziwości asercji, da się wyjaśnić przez odwołanie do odpowiedniego (ukrytego) elementu struktury semantycznej wypowiedzi (Stanley 2000, s. 391). Postulowanie ukrytych zmiennych może wydawać się mało intuicyjne, ale Stanley zwraca uwagę, że pod tym względem stanowiskom konkurencyjnym także można wiele zarzucić. Kontekstualiści postulują niewyartykułowane składniki wypowiedzi (takie jak np. miejsce padania deszczu dla zdania „Pada deszcz”), a dokładniejsza analiza pokazuje, że te składniki nie są niewyartykułowane w sensie kontekstualizmu, ponieważ w głębokiej strukturze odpowiadają im zmienne[34]. Z kolei minimaliści, aby „ratować” semantykę warunków prawdziwości, odwołują się do sądów minimalnych, które mają być semantyczną

treścią wypowiedzi, ale z których istnienia użytkownicy języka w ogóle nie zdają sobie sprawy (najprawdopodobniej nikt z wypowiadających zdanie „Wszyscy studenci zdali egzamin z logiki” nie miał na myśli sądu głoszącego, że wszyscy studenci na świecie zdali egzamin z logiki).

7. Semantyka czy pragmatyka warunków prawdziwości

Już w 2002 roku w artykule *Truth-Conditional Pragmatics* Anne Bezuidenhout nawoływała do rekonceptualizacji semantyki. Podała sporo przykładów zależności kontekstowej zdań (podobnych do tych przytoczonych już wcześniej) i argumentowała, że nie da się tej zależności sprowadzić do wieloznaczności, polisemii, niedosłowności, niekompletności, niedopowiedzenia, okazjonalności ani nieostrości. Według niej takie przykłady pokazują, że program davidsonowski jest nieadekwatny: znaczenie zdań nie jest na tyle dookreślone, aby wyznaczało warunki prawdziwości. Warunkowoprawdziwościowa treść wypowiedzi zależy nie tylko od znaczenia

użytych w tej wypowiedzi wyrażeń, lecz także od bardzo wielu niewypowiedzianych założeń tła. Zmiana tych założeń powoduje zmianę warunków prawdziwości nawet w wypadku zdań, które są jednoznaczne i z których usunięto okazjonalizmy. Kontekstualizm (pragmatyka warunków prawdziwości[35]) nie sprowadza się do twierdzenia, że to nadawcy, a nie ich wypowiedzi, odnoszą się i stwierdzają zachodzenie pewnych stanów rzeczy. Zwolennik takiej semantyki aktów mowy może utrzymywać, że istnieje bliski związek między znaczeniem wypowiedzi a jej stwierdzaną treścią. Tymczasem „kontekstualista twierdzi, że między znaczeniem zdania i tym, co stwierdzane, jest przepaść, której nigdy nie da się zasypać” (Bezuidenhout 2002).

Od czasu publikacji artykułu Bezuidenhout nastąpił istny wysyp literatury poświęconej temu zagadnieniu. Nie ma wątpliwości, że kontekstualizm stał się stanowiskiem dominującym wśród filozofów języka[36]. Nie oznacza to jednak, że zwolennicy semantyki warunków prawdziwości złożyli broń. Minimalistka semantyczna Borg pogodziła się co prawda z istnieniem przepaści, o której pisze Bezuidenhaut, ale uważa, że taka przepaść nie

zagraża semantyce, której celem jest określenie warunków prawdziwości *semantycznej* treści wypowiedzi. W jej ujęciu cele semantyki są ograniczone i nie obejmują analizy treści *komunikowanej* przez daną wypowiedź w zależności od kontekstu. Natomiast indeksykalista Stanley nie zgadza się z istnieniem przepaści między treścią semantycznie kodowaną a treścią stwierdzaną. Autor *Context and Logical Form* twierdzi, że nie ma przepaści między językowo zdeterminowaną treścią zdania względem kontekstu a sądem, który to zdanie intuicyjnie wyraża. Ogólne normy konwersacyjne plus analiza znaczenia jako odniesienia i prawdy (*semantyka warunków prawdziwości*), wyjaśnia przepaść (*explains the gap*) między gramatyką a tym, co jest przekazywane (Stanley 2007, s. 5).

Ceną za utrzymywanie tego poglądu jest postulowanie bardzo wielu zmiennych ukrytych w strukturze głębokiej zdań[37]. Czytelnikowi pozostawiam osądzenie, czy warto taką cenę zapłacić.

Podsumowanie

Odwołująca się do Tarskiego koncepcji prawdy semantyka warunków prawdziwości Davidsona napotyka wiele trudności, z których najpoważniejszą, naszym zdaniem, jest zależność kontekstowa wyrażeń języka naturalnego. Davidson zakładał, że znaczenie zdań można określić, podając ich warunki prawdziwości. Jego zdaniem teoria generująca poprawne T-równoważności o postaci „«śnieg jest biały» jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy śnieg jest biały” jest adekwatną teorią znaczenia. Uwzględnienie okazjonalności, czyli językowo regulowanej zależności kontekstowej wyrażeń, wymaga zastąpienia takich równoważności ich warunkowymi odpowiednikami. Na przykład dla zdania „Ja jestem wesoły” będzie to zdanie „Jeśli *u* jest wygłoszeniem zdania «Ja jestem wesoły» i *x* jest osobą wygłaszającą *u* (o czasie *t*), to *u* jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy *x* jest wesoły (o *t*). Semantyka Kaplana pokazuje, jak radzić sobie z okazjonalnością, ale wielu filozofów języka podkreśla, że okazjonalność jest tylko jednym z rodzajów zależności kontekstowej. Ich zdaniem znaczenie bardzo wielu wyrażeń (m.in. wyrażeń kwantyfikatorowych, przymiotników

stopniowalnych czy przypisań wiedzy typu „*S* wie, że”) zależy od kontekstu w sposób znacznie mniej uporządkowany. Wpływ kontekstu na znaczenie tych wyrażeń nie jest determinowany przez reguły językowe, ale zależy od samego kontekstu i dlatego podanie warunków prawdziwości dla zdań zawierających takie wyrażenia jest bardzo trudne. Kontekstualiści twierdzą, że semantyka nie jest w stanie dać sobie rady z takim zadaniem i dlatego postulują zastąpienie jej pragmatyką warunków prawdziwości, która przy ustalaniu tych warunków odwołuje się do procesów pragmatycznych kontrolowanych pragmatycznie, a nie językowo. Minimaliści sądzą, że semantyka może przypisywać zdaniom z wyrażeniami kontekstowozależnymi warunki prawdziwości, ale przyznaje, że warunki te będą często odbiegać od tych, które nadawcy i słuchacze intuicyjnie takim zdaniom przypisują. Indeksykaliści natomiast twierdzą, że wbrew pozorom ta powszechna zależność kontekstowa jest jednak „zwykłą” okazjonalnością i z łatwością można sobie z nią poradzić przy określaniu warunków prawdziwości, o ile tylko zgodzimy się na postulowanie wielu ukrytych

zmiennych w strukturze głębokiej zdań języka naturalnego.

Bibliografia

Bezuidenhout A. (2002), *Truth-Conditional Pragmatics*, „Philosophical Perspectives" 16, s. 105–134.

Borg E. (2004), *Minimal Semantics*, Oxford: Oxford University Press.

Borg E. (2012), *Pursuing Meaning*, Oxford: Oxford University Press.

Burge T. (1974), *Demonstrative Constructions, Reference, and Truth*, „The Journal of Philosophy" 71, s. 205–223.

Cappelen H., Lepore E. (2005), *Insensitive Semantics. A Defense of Semantic Minimalism and Speech Act Pluralism*, Oxford: Blackwell Publishing.

Clapp L. (2012), *Three Challenges for Indexicalism*, „Mind and Language" 27, s. 435–465.

Cohen S. (1999), *Contextualism, Skepticism and the Structure of Reasons*, „Philosophical Perspectives" 13: „Epistemology", s. 57–89.

Davidson D. (1967/1992), *Prawda i znaczenie*, tłum. J. Gryz, w: idem, *Eseje o prawdzie, języku i umyśle*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 3–32.

Davidson D. (1967/1980), *The Logical Form of Action Sentences*, w: idem, *Essays on Actions and Events*, Oxford: Clarendon Press, s. 105–121.

Grice P.H. (1976/1980), *Logika a konwersacja*, tłum. B. Stanosz, w: B. Stanosz (red.) (1980), *Język w świetle nauki*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 91–114.

Grudzińska J. (2007), *Semantyka nazw jednostkowych*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper.

Higginbotham J. (1994), *Priorities in the Philosophy of Thought*, „Proceedings of the Aristotelian Society Supplementary" 68, s. 85–106.

Kamp H. (1971), *Formal Properties of „Now"*, „Theoria" 37, s. 231–232.

Kaplan D. (1977), *Demonstratives*, w: J. Almog i in. (red.), *Themes from Kaplan*, Oxford: Clarendon.

Kijania-Placek K. (2016), *Okazjonalność*, w: J. Odrowąż-Sypniewska (red.), *Przewodnik po filozofii języka*, Kraków: WAM.

King J.C., Stanley J. (2007), *Semantics, Pragmatics, and the Role of Semantic Content*, w: J. Stanley, *Language in Context*, Oxford: Clarendon Press, s. 133–181.

Lycan W. (2000), *Philosophy of Language. A Contemporary Introduction*, New York–London: Routledge.

Montague R. (1973), *The Proper Treatment of Quantification in Ordinary English*, w: J. Hintikka, J.M.E. Moravcsik, P.

Suppes (red.), *Approaches to Natural Language* (*Synthese Library* 49), Dordrecht: Reidel, s. 221–242.

Odrowąż-Sypniewska J. (2010), *Sprawozdania w mowie zależnej*, „Przegląd Filozoficzny" 75, s. 263–276.

Odrowąż-Sypniewska J. (2013), *Kontekstualizm i wyrażenia nieostre*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper.

Recanati F. (2004), *Literal Meaning*, Cambridge: Cambridge University Press.

Stalnaker R.C. (1999), *Context and Content*, Oxford: Oxford University Press.

Stanley J. (2007), *Making it Articulated*, w: J. Stanley, *Language in Context*, Oxford: Clarendon Press, s. 182–200.

Stanley J., Szabó Z. (2007), *On Quantifier Domain Restriction*, w: J. Stanley, *Language in Context*, Oxford: Clarendon Press, s. 69–110.

Strawson P.F. (1950/1967), *O odnoszeniu się użycia wyrażeń do przedmiotów*, tłum. J. Pelc, w: J. Pelc (red.), *Logika i język*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 377–414.

Tarski A. (1933/1995), *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych*, w: idem, *Pisma logiczno-filozoficzne*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 13–172.

Tarski A. (1944/1995), *Semantyczna koncepcja prawdy i podstawy semantyki*, w: idem, *Pisma logiczno-*

filozoficzne, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 228–282.

Travis Ch. (1997), *Pragmatics*, w: B. Hale, C. Wright (red.), *A Companion to the Philosophy of Language*, Oxford: Blackwell Publishers, s. 87–107.

Weinstein S. (1974), *Truth and Demonstratives*, „Nous" 8, s. 179–184.

Przypisy

[1] A ściślej zdania oznajmujące. Zob. Tarski (1944/1995, s. 231).

[2] „Jest fałszem powiedzieć o tym, co jest, że nie jest, lub o tym, co nie jest, że jest; jest prawdą powiedzieć o tym, co jest, że jest, lub o tym, co nie jest, że nie jest" (ibid, s. 232).

[3] Kryterium poprawności definicji prawdy jest umowa P (konwencja T): „Poprawną formalnie definicję symbolu «Vr» [oznaczającego klasę wszystkich zdań prawdziwych – *J.O.-S.*], sformułowaną w terminach metajęzyka, nazywać będziemy trafną definicją prawdy, o ile pociąga ona za sobą następujące konsekwencje: (α) wszystkie zdania dające się uzyskać z wyrażenia «$x \in$ Vr wtedy i tylko wtedy, gdy p» przez zastąpienie symbolu «x» nazwą strukturalnoopisową

dowolnego zdania rozważanego języka, symbolu «*p*» zaś – wyrażeniem stanowiącym przekład tego zdania na metajęzyk” (Tarski 1933/1995, s. 60–61).

[4] Tarski zauważa, że język semantycznie zamknięty, w którym obowiązują zwykłe prawa logiki, jest językiem sprzecznym. Powstrzymuje się jednak przez uznaniem języka naturalnego za sprzeczny, ponieważ nie jest to język o ściśle określonej strukturze i w szczególności nie wiadomo dokładnie ani które wyrażenia są zdaniami, ani które zdania są uznawalne. Zob. Tarski (1944/1995, s. 244).

[5] Metajęzyk musi być dostatecznie bogaty, aby można było w nim sformułować nazwę dla każdego zdania języka przedmiotowego. Musi też zawierać terminy logiczne. Terminy semantyczne mają być wprowadzane do metajęzyka tylko na mocy definicji. Zob. ibid., s. 246.

[6] Por. przypis 3.

[7] W przypisie dodanym w 1982 roku Davidson podkreśla jednak, że nie redukuje znaczenia do warunków prawdziwości.

[8] Na marginesie można dodać, że nawet tutaj zwracano uwagę, że przykład jest trudniejszy niż się wydaje, ze względu na to, że „śnieg” jest terminem masowym.

[9] Testowalności teorii można bronić twierdząc, że polega na sprawdzeniu zgodności konsekwencji wynikających z podanych przez teorię warunków prawdziwości

z intuicjami użytkowników języka (dziękuję za tę uwagę Justynie Grudzińskiej).

[10] W semantykach ekstensjonalnych – a do takich należy semantyka Davidsona – nie przewiduje się relatywizacji do świata możliwego: istotne są ekstensje wyrażeń w świecie rzeczywistym; znajomość znaczenia zdania polega na wiedzy, jak świat rzeczywisty powinien wyglądać, jeśli zdanie ma być prawdziwe.

[11] Lycan wymienia tu półkule ziemskie i strefy czasowe (Lycan 2000, s. 140). Grudzińska wskazuje także, że w semantyce Davidsona nie widać żadnych cech wspólnych w sposobie funkcjonowania wyrażeń okazjonalnych takich, jak „ja” i wyrażeń wskazujących (np. „ten”), a ponadto, że zdania wieczyste mają takie same warunki prawdziwości jak zdania okazjonalne. Por. Grudzińska (2007, s. 78).

[12] Montague był uczniem Tarskiego i nadawał jego teoriomodelowej semantyce interpretację odwołującą się do światów możliwych, korzystając przy tym z prac Saula Kripkego (*Semantical Considerations of Modal Logic*, 1963). Warto wspomnieć, że system Montague jest rozwinięciem gramatyki kategorialnej Ajdukiewicza. Por. Odrowąż-Sypniewska (2016). Zob. też Grudzińska (2007).

[13] Jak zauważa Grudzińska, programy semantyczne Montague i Kaplana (por. dalej), jako semantyki

intensjonalne odwołujące się do światów możliwych są w pewnym sensie konkurencyjne dla ekstensjonalnego programu Davidsona (Grudzińska 2007, s. 74). Jak jednak zobaczymy dalej, propozycja Kaplana została „przełożona” na język ekstensjonalny.

[14] Kamp użył m.in. przykładu „Narodziło się dziecko, które stanie się władcą świata”. To zdanie można sparafrazować jako „W przeszłości w stosunku do teraz narodziło się dziecko, które w przyszłości od teraz stanie się władcą świata”. Do przeprowadzenia tej analizy potrzebny jest operator „teraz”, który odnosi się do momentu wypowiedzi. W indeksie dla tego zdania będzie musiał być zatem czas, którego wartość będzie zależała od operatorów „było tak, że” i „będzie tak, że” i czas wypowiedzi, którego operatory nie mogą zmienić. Zob. Kamp (1971).

[15] W zależności od tego, czy jesteśmy eternalistami, czy temporalistami: tj. czy określenia czasu traktujemy jak kwantyfikatory, czy jak operatory.

[16] Czasem terminu „okazjonalność” używa się też szeroko na oznaczenie wszelkiej zależności kontekstowej. Por. Cappelen, Lepore (2005).

[17] Kaplan wyrażenia okazjonalne dzieli na wskazujące i czysto okazjonalne i „ja” zalicza do tych drugich. Zob. Kaplan (1989).

[18] „Załóżmy, że Maria i Jan lecą z Los Angeles do Nowego Jorku. Ich samolot ma po drodze lądować w Chicago. Marii i Janowi bardzo na tym zależy, ponieważ mają tam załatwić ważną sprawę. Chcą się więc upewnić, czy rzeczywiście samolot będzie tam lądował. Stają w kolejce do informacji i czekając pytają pana Smitha, który stoi za nimi. Smith zagląda do rozkładu lotów, który trzyma w ręku i mówi: «Wiem, że samolot wyląduje w Chicago». Maria mówi jednak: «W rozkładzie może być błąd. Zatem Smith nie wie, czy samolot wyląduje w Chicago». Potem okazuje się, że samolot rzeczywiście miał międzylądowanie w Chicago. Można uważać, że Smith w swoim kontekście, w którym obowiązują niskie standardy epistemiczne (Smithowi nie zależy na międzylądowaniu w Chicago), wie, że samolot wyląduje w Chicago. Jednakże w kontekście Marii i Jana, w którym obowiązują wysokie standardy epistemiczne (bo Marii i Janowi bardzo zależy na tym międzylądowaniu), Smith nie wie, czy samolot wyląduje w Chicago” (Odrowąż-Sypniewska 2013, s. 60). Przykład pochodzi od Cohena (1999, s. 69).

[19] To zdanie zawiera wskazujące wyrażenie okazjonalne „te liście”, ale uznajemy tutaj za ustalone, o które liście chodzi.

[20] Zdania (5) i (6) można przeciwstawić zdaniu „Nikogo nie zabiłam”. To zdanie w większości kontekstów

zostanie zrozumiane jako „Nigdy nikogo nie zabiłam” (a nie np. „Dziś nikogo znajomego nie zabiłam”). W tym wypadku semantycznie przypisane warunki prawdziwości zgadzają się z intuicyjnymi, ale twierdzi się, że jest to sytuacja wyjątkowa.

[21] Np. zdanie „Podszedł do skraju przepaści i skoczył” zostanie zinterpretowane jako „Podszedł do skraju przepaści i potem skoczył w przepaść”.

[22] Np. w zdaniu „Bankomat połknął kartę” czasownik „połknął” jest rozumiany tak szeroko, aby obejmował również przedmioty nieożywione, takie jak bankomat.

[23] Np. „Stoję na parkingu przed budynkiem” w odpowiednich okolicznościach zostanie zinterpretowane jako „Mój samochód stoi na parkingu przed budynkiem”.

[24] Zamiast o odgórnych i oddolnych procesach pragmatycznych King i Stanley mówią o słabych i silnych wpływach pragmatycznych: „Słaby wpływ pragmatyczny na to, co jest komunikowane w wypowiedzi, zachodzi w wypadku, w którym kontekst (włączając intencje nadawcy) wyznacza interpretację elementu leksykalnego w zgodzie ze stałym znaczeniem tego elementu leksykalnego. Silny wpływ pragmatyczny na to, co komunikowane, jest takim wpływem kontekstu na to, co komunikowane,

który nie jest jedynie pragmatyczny w słabym sensie" (King, Stanley 2007, s. 140).

[25] Kontekstualiści radykalni różnią się tu od umiarkowanych. Searle i Travis uważają, że nie ma takiego poziomu, na którym otrzymywalibyśmy coś, czemu można przypisać warunki prawdziwości, a co powstało bez odwołania się do procesów odgórnych (por. Recanati 2004, s. 90). Kontekstualiści umiarkowani sądzą, że procesy odgórne są opcjonalne: istnieje taki poziom treści, który ma warunki prawdziwości, a przy którego interpretacji biorą udział tylko procesy oddolne. Postulowanie takiej treści jest jednak nieumotywowane, ponieważ nie jest ona intuicyjnie dostępna dla (typowych) uczestników konwersacji (ibid., s. 20).

[26] Cappelen i Lepore zakładają, że przy ustalaniu sądów minimalnych można usuwać wieloznaczności, precyzować wyrażenia nieostre i ustalać odniesienia wyrażeń okazjonalnych. Przypomina to rozwiązanie przyjęte przez Grice'a przy definiowaniu pojęcia tego, co powiedziane. Jak wiadomo, Grice chciał, aby to, co powiedziane, było bliskie znaczeniu konwencjonalnemu użytych wyrażeń, ale dopuszczał usunięcie wieloznaczności, ustalenie odniesienia wyrażeń okazjonalnych i uwzględnienie czasu wypowiedzi (zob. Grice 1967).

[27] Mimo że Cappelen i Lepore są minimalistami, to dopuszczają udział intencji rozmówców przy ustalaniu minimalnej treści zdań z wyrażeniami okazjonalnymi (Cappelen, Lepore 2005, s. 147).

[28] Cappelen i Lepore utrzymują, że poza sądem minimalnym semantycznie wyrażanym przez wypowiedziane zdanie jest też wiele sądów, które to zdanie może wyrażać (już nie semantycznie). Zgodnie z ich pluralizmem aktów mowy to, jakie sądy są dodatkowo wyrażane, zależy od kontekstu użycia i kontekstu słuchacza (to jest kontekstu, w którym zdanie jest interpretowane). Pluralizm aktów mowy jest więc bardzo kontrowersyjnym stanowiskiem głoszącym, że o tym, jaki sąd dana wypowiedź wyraża, może decydować słuchacz, a nie nadawca. Zob. tutaj Odrowąż-Sypniewska 2010.

[29] Trzeba tu zauważyć, że zdanie „Zosia nie może kontynuować” będzie według Borg zdaniem koniecznym, ponieważ zawsze będzie coś, czego Zosia nie może kontynuować. Borg twierdzi, że jest to konsekwencja, którą zwolennik liberalnych warunków prawdziwości powinien zaakceptować, ale nie uważa, że jest ona szczególnie problematyczna: mówiący większą wagę przypisują do warunków prawdziwości tego, co komunikowane, niż do warunków

prawdziwości tego, co dosłownie powiedziane. Por. Borg (2004, s. 242 i n.).

[30] Borg uważa, że do tego, aby znać warunki prawdziwości zdania „Oskar przeciął słońce” nie tylko nie trzeba wiedzieć, na czym polega przecinanie słońca, lecz także można nie wiedzieć, do kogo odnosi się nazwa „Oskar”. Por. Borg (2004, s. 241).

[31] Poza Stanleyem należy tu jeszcze wymienić Jeffreya Kinga, Zoltana Szabo i Kennetha Taylora. Stanley co prawda podkreśla, że jego stanowisko sprowadza wszelką zależność kontekstową do zmiennych ukrytych w formie logicznej i nie uznaje wyrażeń zależnych od kontekstu za ukryte okazjonalizmy (Stanley 1999, s. 65), ale rozumie okazjonalność w bardzo wąski sposób. Jeśli uznamy, że okazjonalność polega na tym, że wpływ kontekstu na znaczenie jest wyznaczony przez reguły semantyczne zawarte w znaczeniu wyrażeń (por. np. Kijania-Placek, Clapp 2012), to zmienne ukryte w formie logicznej można uznać za rodzaj okazjonalności.

[32] Stanley i Szabó wyjaśniają to następująco: „Ponieważ zakładamy, że dziedziny kwantyfikacji są zbiorami, względem danego kontekstu, to rezultat zastosowania wartości «*f*» do wartości «*i*» jest zbiorem. «*f*» jest przypisana funkcja z przedmiotów do zbiorów. Względem kontekstu «*i*» jest przypisany przedmiot. Denotacja «<[student – *J.O.-S.*], f(i)>» względem

kontekstu *k* jest zatem rezultatem przecięcia zbioru [studentów – *J.O.-S.*] ze zbiorem, który powstaje z zastosowania wartości przypisanej «*f*» przez kontekst *k* wartości przypisanej «*i*» przez *k*. To jest (dla uproszczenia pomijając odniesienie do modelu), gdy «[α]k» denotuje denotację α względem kontekstu *k*, a «*k*(α)» denotuje to, co kontekst *k* przypisuje wyrażeniu α: [<student, f(i)>]k = [student] ∩ {x: x ∈ k(f)(k(i))}. W przypadku zdania [«Wszyscy studenci zdali egzamin» – *J.O.-S.*], otrzymany zbiór jest pierwszym argumentem uogólnionego kwantyfikatora «[wszyscy]» (Stanley, Szabó 2007, s. 103). Kontekstowo ograniczony jest tu zatem rzeczownik, a nie kwantyfikator. Stanley przyznaje, że może to być nieintuicyjne, ale podaje wiele argumentów na rzecz takiego rozwiązania (zob. np. Stanley, Szabó 2007). Swoją koncepcję nazywa „koncepcją ograniczania rzeczowników" (*nominal restriction theory*).

[33] Stanley twierdzi, że zmienne możemy postulować wszędzie tam, gdzie można wprowadzić kwantyfikator, który takie zmienne wiąże. Jest to tzw. zasada wiązania zmiennych (*the binding principle*) (Stanley 2007, s. 185). Por. dalej.

[34] *x* jest niewyartykułowanym składnikiem wypowiedzi *w* zawsze i tylko wtedy, gdy (1) *x* jest elementem dostarczanym przez kontekst do *w*, i (2) *x* nie jest

wartością semantyczną żadnego składnika formy logicznej wypowiedzianego zdania (Stanley 2000, s. 47). Stanley twierdzi np., że umieszczenie zdania „Pada deszcz” w kontekście „Wszędzie tam, gdzie idę, pada deszcz” uwidacznia, że w pierwotnym zdaniu była ukryta zmienna: „podałem następujący argument przeciwko istnieniu niewyartykułowanych składników. Najpierw rozważam taką konstrukcję, której wypowiedzenie rzekomo obejmuje niewyartykułowane składniki. Potem pokazuję, że są takie odczytania omawianej konstrukcji, które wymagają przyznania, że w strukturze syntaktycznej tej konstrukcji jest zmienna, której wartością zależnie od kontekstu jest rzekomy niewyartykułowany składnik. Jeśli tak, to ten składnik nie jest jednak niewyartykułowany” (ibid., s. 184). Z argumentem Stanleya polemizuje Recanati (2004, s. 107 i n.).

[35] Bezuidenhout używa tych terminów zamiennie. Recanati w swojej książce *Truth-Conditional Pragmatics* (2010) wyróżnia dwie podstawowe formy kontekstualizmu: pragmatykę warunków prawdziwości i kontekstualizm radykalny, który odrzuca nie tylko założenie fregowskie (por. wcześniej), lecz także jego presupozycję głoszącą, że konwencje językowe wyposażają wyrażenia w sensy. Zob. Recanati (2010, s. 17).

[36] Jak już wspominałam, jednym z głównych argumentów na rzecz semantyki warunków prawdziwości jest to, że zdaje ona sprawę z kompozycyjności języka. Gwoli sprawiedliwości trzeba zatem powiedzieć, że niektórzy kontekstualiści również starają się kompozycyjność zachować. Recanati mówi np. o słabej kompozycyjności: „Weźmy zmodulowane znaczenie wyrażenia złożonego: możemy powiedzieć, że jest ono funkcją zmodulowanych znaczeń części (i sposobu, w jaki zostały połączone) oraz, dodatkowo, kontekstu, który determinuje, jak modulować treść całości” (Recanati 2010, s. 46). Por. tutaj Odrowąż-Sypniewska (2013, s. 107).

[37] Przekonującą krytykę indeksykalizmu można znaleźć m.in. w Clapp (2012).

Bogdan Dziobkowski

Nonfaktualizm

S ł o w a k l u c z o w e: *kierowanie się regułą, Kripke, kwietyzm, nonfaktualizm, paradoks sceptyczny, semantyka, warunki prawdziwości, warunki stwierdzalności, Wittgenstein, znaczenie*

Wstęp

Czym jest znaczenie? Jak słowa łączą się ze światem? Czy semantykę można znaturalizować? „Odnaleziony” przez Saula Kripkego w późnych pismach Ludwiga Wittgensteina tzw. paradoks sceptyczny dotyczący pojęcia kierowania się regułą spowodował, że filozofowie zaczęli patrzeć na te i podobne problemy z zupełnie nowej perspektywy. Według Kripkego ów paradoks wymierzony jest w teorie znaczenia zbudowane na warunkach prawdziwości. Ich miejsce ma zająć nonfaktualne ujęcie języka, oparte na warunkach stwierdzalności. W tym

tekście zostaną postawione dwie tezy. Po pierwsze, postaram się pokazać, że opis języka w kategoriach warunków stwierdzalności również ma charakter faktualny i tym samym jest narażony na zarzuty sceptyka. Po drugie, będę wykazywał, że paradoks ma przede wszystkim wymiar metafilozoficzny. Stawia on pod znakiem zapytania nie tyle prawomocność jakiejś konkretnej teorii filozoficznej, ile samą możliwość „filozofowania" na temat języka. Pokazuje, że jakakolwiek próba wyjścia „poza zjawiska", jakakolwiek filozoficzna legalizacja języka przez „odkrycie" uniwersalnych mechanizmów rzekomo tkwiących pod powierzchnią naszych codziennych praktyk, prowadzi na myślowe manowce. Przy tym ujęciu celem paradoksu jest wskazanie, gdzie znajduje się lita skała, na której zgina się rydel dyskursywnego myślenia. I okazuje się, że leży ona dużo „płycej", niż się filozofom wydawało. Wittgenstein jest więc bardziej radykalny, niż przedstawia to Kripke. Nie chodzi mu o zastąpienie jednej teorii inną teorią. Jego celem jest całkowite przebudowanie naszego sposobu myślenia.

Tekst składa się z sześciu części. W pierwszej podana zostanie ogólna charakterystyka

nonfaktualizmu. Część druga prezentuje strukturę wywodu Wittgensteina w interpretacji Kripkego. Kolejna – zawiera omówienie paradoksu. W części czwartej przedstawione zostaną cztery rozwiązania bezpośrednie, a w piątej – rozwiązanie sceptyczne. Część szósta to prezentacja stanowiska, które nazywam kwietyzmem.

1. Charakterystyka nonfaktualizmu

Nonfaktualizm to stanowisko, zgodnie z którym zdania pewnego typu *T* nie mają warunków prawdziwości: nie mówią o żadnych możliwych faktach.

Dobrą ilustracją takiego stanowiska jest wizja etyki oraz estetyki przedstawiona przez Wittgensteina w końcowych tezach *Traktatu logiczno-filozoficznego* i następnie rozwinięta w *Wykładzie o etyce*. Wittgenstein, prezentując ową wizję, posługuje się motywem „księgi świata”[1]: sporządzonej przez istotę wszechwiedzącą inwentaryzacji wszystkich faktów. Znajdziemy w niej zatem opisy wszelkich martwych i żywych obiektów oraz stanów

mentalnych każdego umysłu. Nie będzie w niej jednak żadnych zdań normatywnych[2] typu:

(N) Obiekt *o* ma wartość *w*.

Istota wszechwiedząca umieści więc w swoim inwentarzu zdania:

(1) Pałac Kultury ma 237 metrów wysokości.
(2) Budowa Pałacu Kultury została ukończona 22 lipca 1955 roku.

ale nie umieści zdań:

(3) Pałac Kultury jest brzydki.
(4) Pałac Kultury to najładniejszy budynek w Warszawie.

Podobnie w „księdze świata” znajdziemy opisy wszystkich faktów towarzyszących morderstwom, a więc np. zdania:

(5) Jan Kowalski 1 stycznia 2016 roku o godzinie 12:37 zabił Piotra Nowaka, oddając w jego kierunku trzy strzały.

(6) Zosia Nowak rozpłakała się, gdy usłyszała, że Piotr został zamordowany.

nie będzie w niej jednak miejsca dla zdań:

(7) Jan Kowalski jest podły.
(8) Morderstwo jest złe.

Według Wittgensteina zdania (1), (2) oraz (5) i (6) są faktualne – rozumiemy je, bo wiemy, co jest faktem, gdy każde z nich jest prawdziwe (por. Wittgenstein 1997, teza 4.024). Natomiast zdania (3), (4), (7) i (8) to niedorzeczności – nie mówią o żadnej możliwej sytuacji i tym samym nie kryje się za nimi uchwytna treść.

W tym tekście będzie mowa o nonfaktualizmie semantycznym, czyli stanowisku, zgodnie z którym warunków prawdziwości nie mają zdania typu:

(S) Wyrażenie *w* znaczy to-a-to.

W „księdze świata” nie natkniemy się zatem na zdania semantyczne[3]:

(9) „Gavagai” znaczy „Tam jest królik”.

(10) Znak „+” znaczy dodawanie.

Ale to nie wszystko. Jeżeli nonfaktualista ma rację, również zdanie:

(11) „Księga świata” nie zawiera zdań semantycznych.

nie jest faktualne. Wydaje się więc, że nonfaktualizm semantyczny ma szczególny charakter. Podważając faktualność języka, musi zmierzyć się z problemem samozwrotności.

Znanym przykładem nonfaktualizmu semantycznego jest sformułowana przez W.V.O. Quine’a teza o niezdeterminowaniu przekładu. Wyobraźmy sobie lingwistę, który udaje się do nieznanego wcześniej plemienia w celu przetłumaczenia języka tegoż plemienia (J_p) na jego własny język (J_l). Jedyne dane, którymi lingwista dysponuje w takiej sytuacji, mają charakter behawioralny. Konstruując słownik, obserwuje zatem zachowania członków badanej społeczności i na tej podstawie wysuwa analityczne hipotezy łączące w pary wyrażenia J_p i J_l. Na przykład widząc, że przedstawiciele plemienia mówią „Gavagai”, ilekroć w ich polu

widzenia pojawia się biegnący królik, lingwista wysuwa hipotezę, że wyrażenie to znaczy „Tam jest królik”. Quine zauważa, że tego typu wybory nie są empirycznie zdeterminowane. Żadne dostępne lingwiście świadectwa nie pozwolą rozstrzygnąć, która z trzech hipotez:

(HA_1) „Gavagai” znaczy „Tam jest królik”.
(HA_2) „Gavagai” znaczy „Tam jest nieodłączna część królika”.
(HA_3) „Gavagai” znaczy „Tam jest stan królika”.

jest prawdziwa.

> Bez żadnych wątpliwości konkurencyjne systemy analitycznych hipotez mogą zgadzać się całkowicie z ogółem zachowania werbalnego, a także z ogółem dyspozycji do zachowania werbalnego, a mimo to podawać wzajemnie niezgodne przekłady niezliczonych zdań, niepodlegających niezależnej kontroli (Quine 1999, s. 90).

Słownik konstruowany przez lingwistę nie jest jednoznacznie wyznaczony przez fakty[4]. Jednak ponieważ Quine na wstępie założył, że

świadectwami dla zdań semantycznych mogą być jedynie zachowania członków społeczności językowej, jego stanowisko jest interesujące tylko dla zwolenników naturalizmu. Przeciwnicy opisywania języka w kategoriach behawioralnych mogą po prostu uznać, że zjawisko niezdeterminowania przekładu w gruncie rzeczy nie zagraża istnieniu takich bytów jak znaczenia, lecz godzi w próby znaturalizowania semantyki.

Dużo ciekawszą wersję nonfaktualizmu przedstawił Kripke w opublikowanej w roku 1982 książce *Wittgenstein on Rules and Private Language*. Książka ta wywołała jedną z najżywszych dyskusji we współczesnej filozofii. Martin Kusch (2006, s. XIII) podaje, że do roku 2006 ponad pięciuset autorów odniosło się do poruszonych w niej problemów.

2. Struktura wywodu

Według Kripkego wywód przedstawiony przez Wittgensteina w *Dociekaniach filozoficznych* ma analogiczną strukturę do dobrze znanego wywodu Davida Hume'a dotyczącego przyczynowości. Hume dostrzegł pewien

zaskakujący paradoks. Z jednej strony często używamy wyrażeń typu:

(P) *A* jest przyczyną *b*.

w których twierdzimy, że jedno zdarzenie, np. naciśnięcie przez Jana spustu pistoletu, spowodowało kolejne zdarzenie, np. wystrzał. Z drugiej strony, obok tych dwóch, następujących po sobie zdarzeń, nie jesteśmy w stanie dostrzec żadnego dodatkowego faktu, polegającego na powodowaniu drugiego z nich przez pierwsze. Przyczynowości nie poznajemy ani *a priori*, ani *a posteriori*.

Możliwe są dwa rodzaje reakcji na przedstawiony paradoks. Po pierwsze, sceptykowi wątpiącemu w istnienie przyczynowości możemy wskazać pewien przeoczony przez niego fakt, o którym mówią zdania typu (P). Jest to tzw. rozwiązanie bezpośrednie (faktualne). Tą drogą poszedł Kant, gdy twierdził, że przyczynowość jest „wewnątrz", a nie „na zewnątrz" ja transcendentalnego; jest jedną z kategorii intelektu. Hume swój paradoks rozbroił inaczej: zaproponował tzw. rozwiązanie sceptyczne (nonfaktualne). Polega ono na przyjęciu argumentacji sceptyka i następnie

wykazaniu, że nie zagraża ona naszym codziennym praktykom. Sceptyk ma rację, twierdząc, że między naciśnięciem spustu a wystrzałem nie ma dodatkowego faktu, polegającego na tym, że pierwsze z tych zdarzeń spowodowało drugie. Mimo to zdanie

(12) Naciśnięcie przez Jana spustu jest przyczyną wystrzału.

jest całkowicie poprawne, bo wypowiadając je, w gruncie rzeczy nie opisujemy żadnego niewidocznego faktu, lecz twierdzimy jedynie, że pierwsze i drugie ze wspomnianych zdarzeń zwykle sobie towarzyszą. Ogólnie mówiąc, zwrot „*a* jest przyczyną *b*” należy rozumieć w ten sposób, że jednostkowe zdarzenia *a* i *b* są egzemplarzami pewnych dotychczas stale ze sobą współwystępujących zdarzeń-typów (odpowiednio *A* i *B*). Hume był przekonany, że rozwiązanie to jest wyrazem zdroworozsądkowego rozumienia zdań typu (P). Jego konsekwencją jest „niemożliwość prywatnej przyczynowości” (Kripke 2007, s. 112): o zdarzeniach unikalnych, tj. nienależących do żadnych typów, nie możemy powiedzieć, że łączy je przyczynowość.

Kripke utrzymuje, że pięć wskazanych tu kroków, czyli: (i) przedstawienie paradoksu; (ii) odrzucenie rozwiązań bezpośrednich; (iii) przyjęcie rozwiązania sceptycznego; (iv) wykazanie, że to drugie rozwiązanie trafnie zdaje sprawę z naszych codziennych praktyk językowych i (v) ujawnienie pewnych istotnych konsekwencji, jakie pociąga za sobą rozwiązanie sceptyczne (u Hume'a będzie to niemożliwość „prywatnej przyczynowości", a u Wittgensteina – niemożliwość „prywatnego języka") stanowi rdzeń wywodu Wittgensteina.

Zanim przejdziemy do omówienia paradoksu i jego rozwiązań, należy podkreślić, że przedstawiona przez Kripkego interpretacja myśli późnego Wittgensteina (zwłaszcza twierdzenie, że *Dociekania* zawierają filozoficzny wywód zakończony określoną konkluzją) jest wysoce kontrowersyjna[5]. Kripke zdaje sobie z tego sprawę.

> Prawdopodobnie Wittgenstein nie zaakceptowałby wielu z moich ujęć i przeformułowań swojego argumentu. Niniejsza praca powinna więc być traktowana nie jako prezentująca argument „Wittgensteina" ani też „Kripkego", lecz raczej argument Wittgensteina tak, jak uderzył on Kripkego –

> tak, jak przedstawił mu się jako problem (Kripke 2007, s. 17–18).

W żaden sposób nie rzutuje to jednak na wagę, jaką mają dla współczesnej filozofii problemy podniesione w książce *Wittgenstein on Rules and Private Language*.

3. Paradoks

Punktem wyjścia Kripkego jest następująca uwaga Wittgensteina:

> Paradoks nasz wyglądał tak: reguła nie może wyznaczać sposobu działania, gdyż każdy sposób działania daje się z nią uzgodnić (Wittgenstein 1972, § 201).

To zaskakujące twierdzenie. Wydaje się, że jeżeli Wittgenstein ma rację, jeżeli z daną regułą można uzgodnić dowolny sposób działania, to otrzymujemy niezwykle radykalną formę sceptycyzmu. I nie chodzi nawet o to, że z regułą: „Nie przekraczaj w terenie zabudowanym prędkości 50 km/h” da się pogodzić jazdę z dowolną prędkością, a więc również np. 120

km/h, a z regułą: „Nie kradnij” – wyciąganie portfeli z kieszeni współpasażerów autobusu itd. Problem polega na tym, że ów paradoks zagraża samemu istnieniu języka, a więc również możliwości wyrażenia tego paradoksu.

3.1. Wittgenstein

Wspomniany paradoks jest omawiany przez Wittgensteina przede wszystkim w *Dociekaniach filozoficznych* oraz *Uwagach o podstawach matematyki*. Chyba najbardziej znaną jego ilustrację znajdujemy w pierwszej z tych książek w uwadze 185.

Wyobraźmy sobie sytuację, w której osoba *A* uczy osobę *B* rozwijać ciąg liczb naturalnych zgodnie z określoną regułą, np. „+2”. W tym celu najpierw każe jej przepisywać szeregi symboli, następnie wypisywać je z pamięci i wreszcie dodawać kolejne elementy. Załóżmy, że owe ćwiczenia i testy odbywają się na liczbach mniejszych niż 1000. Po pewnym czasie, gdy uczeń bezbłędnie wykonuje kolejne zadania, nauczyciel stwierdza, że opanował on zasadę ciągu, uchwycił regułę „+2”, i prosi, by przekroczył dotychczasowy obszar testów. Rozważmy dwie możliwe reakcje na to polecenie:

(a) Osoba *B* pisze: 1000, 1004, 1008, 1012 itd.
(b) Osoba *B* pisze: 1000, 1002, 1004, 1006 itd.

Która z nich jest poprawna? Wydaje się, że zgodny z regułą „+2” jest wariant (b). Zastanówmy się jednak przez chwilę, co uzasadnia tę odpowiedź. Jakie fakty z historii ucznia są w tym wypadku rozstrzygające? Przecież *B* opanował regułę „+2”, ćwicząc na liczbach poniżej 1000. Skąd więc ma wiedzieć, co zrobić, gdy otrzyma polecenie przekroczenia tej bariery? W pierwszej chwili trudno tu dostrzec jakąś poważną filozoficzną trudność. Powiemy po prostu, że uczeń ma postępować zgodnie z tą samą co wcześniej regułą. Czym jest jednak ta reguła? Jeżeli przyjmiemy, że jest to rodzaj wykazu, zawierającego wypisywane wcześniej przez nauczyciela lub ucznia fragmenty ciągu, to wyjście poza te przykłady będzie zawsze krokiem w nieznane. Takie skończone zestawienie nie powie uczniowi, co ma robić w nowych sytuacjach. Każde działanie po przekroczeniu 1000 jest tu równie dopuszczalne. Dlatego zwykle nie utożsamiamy reguły ze skończonym wykazem minionych działań, tylko z mechanizmem, który jest w stanie „podpowiedzieć” nam, co należy zrobić

w dowolnym nowym przypadku. Wittgenstein pokazuje, że, wbrew pozorom, również to ujęcie nie rozwiązuje naszego problemu. Przyjmijmy, że mechanizm ten ma formę algorytmu („zestawu instrukcji”, tj. ciągu formuł, które mówią, co zrobić w kolejnych wypadkach). Aby go zrozumieć, niezbędna jest interpretacja. Jednak interpretacja jakiejś reguły sama jest regułą, która wymaga interpretacji, i tak w nieskończoność.

Problem ten jeszcze wyraźniej został postawiony w *Uwagach o podstawach matematyki*:

> *Skąd wiem*, że rozwijając ciąg +2, muszę napisać
> „20004, 20006”,
> a nie
> „20004, 20008”?
> – (Podobne pytanie: „Skąd wiem, że ten kolor jest «czerwony»?”).
> „Ale przecież wiesz na przykładach, że stale musisz wypisywać *ten sam* szereg liczb w rzędzie jednostek: 2, 4, 6, 8, 0, 2, 4 itd.” – Zupełnie słusznie! Problem musi się przecież pojawić już w przypadku tego szeregu liczb, a nawet *tego*: 2, 2, 2, 2 itd. — Skąd bowiem wiem, że po pięćsetnym „2” powinienem napisać „2”? Że mianowicie w tym miejscu „2” jest „tą samą cyfrą”?

> A jeśli wiem to *zawczasu*, to cóż mi ta wiedza daje później? Chodzi mi o to: skąd wiem, co począć z ową wcześniejszą wiedzą, gdy rzeczywiście trzeba dokonać danego kroku?
> (Jeżeli do kontynuacji ciągu +1 potrzebna jest intuicja, to jest ona również potrzebna do kontynuacji ciągu +0) (Wittgenstein 2000a, s. 14–15).

Widzimy, że nawet rozwijając ciąg: 2, 2, 2, 2, 2 itd., musimy stawić czoło paradoksowi. W tym wypadku również wydaje się, że każde kolejne, wykraczające poza dotychczasowe działania, posunięcie nie ma oparcia w faktach.

Podane przykłady zostały zaczerpnięte z matematyki, ale analogiczny problem występuje przy posługiwaniu się dowolnym wyrażeniem. Załóżmy, że uczymy dziecko znaczenia słowa „czerwony”. Pokazujemy mu dojrzałe pomidory, truskawki, jabłka, jesienne liście czerwonego dębu, zachody słońca itd. Gdy wydaje się, że dziecko uchwyciło już znaczenie tego terminu, wskazujemy na cytrynę i pytamy, jakiego jest koloru. Dziecko bez namysłu odpowiada: „Cytryna jest koloru czerwonego”. Skoro przypadek cytryny nie pojawił się w trakcie nauki, jaki fakt z historii dziecka

rozstrzyga, że niewłaściwie odpowiedziało na zadane pytanie?

3.2. Kripke

Kripke, podobnie jak Wittgenstein, najpierw prezentuje paradoks, używając przykładów matematycznych, by następnie rozszerzyć go na dowolne użycie języka. Wszyscy, którzy posługiwali się symbolem „+”, zrobili to skończoną liczbę razy. Dla każdego z nas można więc wskazać obliczenia, których dotychczas nie wykonał. Przyjmijmy więc, że pewien człowiek – nazwijmy go „Jan” – przed chwilą t_1 nigdy nie przeprowadzał operacji arytmetycznych na liczbach większych niż 56 W chwili t_1 pytamy go, ile jest „68 + 57” i słyszymy w odpowiedzi „125”. Zapewne uznamy tę odpowiedź za poprawną zarówno w sensie arytmetycznym, jak i metajęzykowym. Jest ona pochodną znaczenia symbolu „+”. Wydaje się, że chociaż Jan wcześniej nie używał „+” w kontekście tak dużych liczb, wie, co zrobić, bo łączy z tym symbolem określoną funkcję, która generuje odpowiedzi dla dowolnie dużych argumentów. W jaki jednak sposób mamy ustalić, jaka to

funkcja? Nazwijmy „kwodawaniem” funkcję, która dla argumentów mniejszych niż 57 daje takie same wartości, jak funkcja dodawania, a w pozostałych wypadkach jej wartością jest zawsze 5. Możemy więc zapytać o fakty z historii Jana, pozwalające rozstrzygnąć, które z dwóch następujących zdań typu (S) jest prawdziwe:

(13) Jan, używając przed chwilą t_1 znaku „+”, miał na myśli dodawanie.
(14) Jan, używając przed chwilą t_1 znaku „+”, miał na myśli kwodawanie.

Nonfaktualista utrzymuje, że takich faktów nie ma, czyli że zdania te nie mają wartości logicznej.

Tak jak wspominałem, problem nie ogranicza się do wyrażeń matematycznych. Piotrowi, który „uchwycił pojęcie” stołu, może się wydawać, że dysponuje czymś, co pozwala mu, poprawnie posługiwać się słowem „stół” w nowych przypadkach. Gdy jednak, będąc po raz pierwszy pod wieżą Eiffla, zostanie zapytany, czy stojące nieopodal krzesło jest stołem, znajdzie się w analogicznej sytuacji, jak Jan z przykładu z dodawaniem. Okaże się, że wskazanie faktu, który sfalsyfikuje zdanie:

(15) Piotr, używając przed przyjazdem do Paryża słowa „stół”, miał na myśli *strzesło*.

gdzie *strzesło* to „cokolwiek, co jest stołem, byle nie znajdowało się przy podstawie wieży Eiffla, lub krzesłem, które się tam znajduje” (Kripke 2007, s. 39), nie jest proste.

Zanim przejdziemy do omówienia możliwych reakcji na wskazany paradoks, należy podkreślić, że wszystkie powyższe przykłady były przedstawione przy założeniu, że słowa, które zostały w tym celu użyte, mają określone znaczenia. Aby podać w wątpliwość wcześniejsze znaczenie reguły „+2”, symbolu „+” czy słów: „czerwony” i „stół”, musimy przyjąć, że ich obecne znaczenie jest ustalone. Jeżeli jednak okaże się, że nie istnieją fakty określające użycie tych słów przed chwilą t_1, to analogiczna sytuacja wystąpi w wypadku dowolnego ich użycia, a więc też w chwili obecnej. Jak wcześniej wspomniałem, konkluzja nonfaktualisty ostatecznie dotyczy również zdań, za pomocą których formułuje on swoje stanowisko.

4. Rozwiązania bezpośrednie

Rozwiązanie bezpośrednie paradoksu polega na wskazaniu faktu, który określi wartość logiczną zdań typu (S), przy czym nie przyjmujemy tu żadnych wstępnych ograniczeń. Poszukiwania warunków prawdziwości dla zdań semantycznych mogą być prowadzone w różnych rejonach ontologicznych: w świecie fizycznym, w umysłach oraz w sferze bytów abstrakcyjnych. Jednocześnie fakt, który będzie pretendował do roli znaczenia, musi spełnić oczywiście pewne warunki: powinien generować określone zachowania werbalne w nieograniczonej liczbie nowych sytuacji i uzasadniać poprawność tych zachowań.

4.1. Stany mentalne

Kripke zauważa, że chyba „najbardziej naturalną i podstawową" (Kripke 2007, s. 75) odpowiedzią na paradoks jest utożsamienie znaczenia z pewnym swoistym „doświadczeniem introspekcyjnym".

> Dlaczego by nie twierdzić, że „to, że używając symbolu «plus», ma się na myśli dodawanie”, denotuje nieredukowalne doświadczenie, cechujące się swoistym *quale*, które znane jest każdemu z nas dzięki introspekcji? (Przykładami stanów wewnętrznych o takich *qualiach* są bóle głowy, swędzenie, nudności) (Kripke 2007, s. 71).

W trakcie nauki języka łączymy ze słowami określone stany mentalne, które „mówią nam”, co robić w nowych przypadkach. Symbolowi „+” przyporządkowana jest zatem określona reguła, a słowom „czerwony” i „stół” – określone wyobrażenia. Rozwiązanie to ma długą filozoficzną tradycję. Można powiedzieć, że nowożytna refleksja nad funkcjonowaniem języka zaczęła się od prób teoretycznego usystematyzowania tego typu intuicji. Wyraźnie broni go np. John Locke w III księdze *Rozważań dotyczących rozumu ludzkiego*.

Według Locke’a człowiek, podobnie jak inne zwierzęta, został wyposażony przez naturę w zdolność wydawania artykułowanych dźwięków. Jednak jako jedyny potrafi tym dźwiękom nadać znaczenie. Słowa ożywają semantycznie, gdy stają się znakami znajdujących się w umyśle idei (treści).

> Korzyść, jaką dają słowa, polega więc na tym, że są one zmysłowymi znakami idei; idee zaś, którym odpowiadają, stanowią ich właściwe i bezpośrednie znaczenie (Locke 1955, s. 13).

Związki między dźwiękami a ideami mają charakter konwencjonalny. Sieć tego typu konwencji jest podstawą komunikacji. Gdy kompetentny użytkownik języka słyszy słowo, w jego umyśle niemal automatycznie pojawia się idea skorelowana z tym słowem na gruncie danego języka. Tylko dzięki takiemu mechanizmowi ludzie mogą przekazywać innym, co mają na myśli.

> Ludzie uczą się nazw i używają ich w rozmowie z innymi wyłącznie po to, aby ich rozumiano; a to ma miejsce tylko wtedy, gdy dźwięk, który wydają organem mowy, mocą nawyku i porozumienia wywołuje w umyśle człowieka, który go słyszy, tę właśnie ideę, jaką wiąże z nim we własnym umyśle, gdy go wydaje (Locke 1955, s. 20).

Tezie o przygodnym związku między słowami i ideami towarzyszy przekonanie, że idee z samej swej natury odnoszą się do określonych przedmiotów. Konwencją jest, że wyobrażenie

stołu jest skorelowane na gruncie języka polskiego ze słowem „stół”, a na gruncie języka angielskiego – ze słowem „*table*”. Natomiast fakt, że wyobrażenie stołu odnosi się do stołów, a nie np. krzeseł, nie jest sprawą umowy. To dostrzegalne introspekcyjnie własności wyobrażenia konstytuują ten związek.

Wittgenstein tego typu teoretyczne ujęcia funkcjonowania języka charakteryzuje w jednej z pierwszych uwag *Dociekań* krótko: „Wypowiedzenie słowa jest jak gdyby uderzeniem w klawisze na fortepianie naszej wyobraźni” (Wittgenstein 1972, § 6) i dalej poddaje je wszechstronnej krytyce. „Życie” słów – według niego – nie bierze się ze skorelowania ich z odnalezionym introspekcyjnie w prywatnej przestrzeni obiektem.

> Myślenie nie jest żadnym bezcielesnym zjawiskiem, które nadawałoby mowie życie i sens, i które można by od niej oddzielić mniej więcej tak, jak to zrobił czart, gdy zdejmował z ziemi cień Schlemihla (Wittgenstein 1972, § 339).

Po pierwsze, nawet jeśli zgodzimy się, że użyciu danego słowa za każdym razem towarzyszy pewne określone doznanie, w jaki

sposób, przyglądając się temu doznaniu, możemy dowiedzieć się, jak posługiwać się słowem w nowych przypadkach? Doznanie nie jest pojemnikiem, w którym odnajdziemy wszystkie przyszłe użycia słowa. Jeżeli utożsamimy je z obrazem, to skąd wiemy, co on przedstawia? „Co sprawia, że moje wyobrażenie *X*-a jest wyobrażeniem *X*-a?" (Wittgenstein 1972, s. 248). Wyobrażając sobie pożar jakiegoś budynku, skąd wiem, o który budynek chodzi? Odwołanie się do podobieństwa nic tu nie da. Nie zestawiam przecież w takiej sytuacji mego wyobrażenia budynku z fizycznymi budynkami, by rozstrzygnąć, czy są do siebie podobne. Wielu filozofom wydawało się, że: „Akty psychiczne zdają się w cudowny sposób robić coś, czego nie potrafi dokonać żaden akt manipulowania symbolami" (Wittgenstein 1998, s. 78). Wittgenstein pokazuje, że to mit. Ani w samych aktach psychicznych, ani w niczym, co „za nimi stoi" (Wittgenstein 1972, s. 248), nie znajdziemy jakiegoś tajemniczego łącznika ze światem. Każde zastosowanie doznania jest równie problematyczne, jak nowe użycie słowa.

Po drugie, Wittgenstein pokazuje, że wbrew filozoficznym teoriom w działanie języka nie są z konieczności wplecione stany mentalne jego

użytkowników. W *Niebieskim zeszycie* przedstawiona zostaje następująca sytuacja. Uczymy kogoś użycia słowa „żółty”. W tym celu pokazujemy mu wielokrotnie żółte plamy. Po pewnym czasie wydajemy polecenie: „Wybierz żółtą kulkę z tej torebki”. Co się dzieje w trakcie wykonywania tego polecenia? Wydaje się, że uczeń najpierw zrozumiał polecenie, czyli wyobraził sobie żółtą plamę, i następnie wybrał kulkę mającą ten sam kolor, co wyobrażona plama. Często działaniom ucznia faktycznie mogą towarzyszyć pewne wyobrażenia, ale nie jest to wcale konieczne. Pomyślmy, że wydajemy uczniowi kolejne polecenie: „Wyobraź sobie żółtą plamę”. Czy i w tym wypadku powiemy, że uczeń w pierwszym kroku zrozumiał polecenie, czyli wyobraził sobie żółtą plamę, by następnie wyobrazić sobie kolejną żółtą plamę zgodną z tą pierwszą? (por. Wittgenstein 1998, s. 36). Jeszcze wyraźniej problem ten widać na podanym przez Kripkego przykładzie dodawania i kwodawania. Przyjmijmy, że wykonuję prostą operację arytmetyczną, np. 2 + 2. Czy w jej trakcie doświadczam jakiegoś „swoistego *quale*”? Czy jest ono inne, gdy dodaję, i inne, gdy kwoduję? Nawet osoby o niezwykłej introspekcyjnej

spostrzegawczości, poproszone o wskazanie takiej jakości, niewątpliwie znajdą się w kłopocie.

Według Wittgensteina (1972, s. 304): „Gdyby Bóg wejrzał w nasze dusze, to nie mógłby tam zobaczyć, o kim mówiliśmy". Bóg, zaglądając przed chwilą t_1 w umysł Jana, znajdzie tam wiele przeżyć, ale obecność żadnego z nich nie będzie faktem mogącym rozstrzygnąć, jakie jest znaczenie symbolu „+".

4.2. Abstrakty

Odmienną od Locke'owskiej formę faktualizmu semantycznego przedstawił Gottlob Frege. W *Die Grundlagen der Arithmetik* wysuwa on tezę, że znaczenie nie jest stanem mentalnym. Przemawia za tym fakt komunikacji językowej. Jest ona możliwa tylko przy założeniu, że znaczenia istnieją obiektywnie.

Główne idee semantyki Fregego znajdujemy w artykułach: *Funkcja i pojęcie* oraz *Sens i nominat*. Znaczenie zostaje w nich niejako rozłożone na dwa aspekty: *Sinn* (sens) i *Bedeutung* (nominat). Myśl tę dobrze ilustruje przypadek symboliki arytmetycznej. Wyrażenia: „2", „1 + 1", „3 – 1", „6 : 3", oznaczają tę samą liczbę, ale w inny sposób. „Różne wyrażenia

odpowiadają różnym stronom i aspektom, zawsze jednak tej samej rzeczy” (Frege 1977, s. 21). Zatem, na gruncie stanowiska Fregego, analizując funkcjonowanie języka, należy wziąć pod uwagę cztery następujące elementy: (i) byt językowy: obiekt fonetyczny bądź graficzny; (ii) przedstawienie: subiektywne doznanie towarzyszące użyciu znaku; (iii) sens: wyrażana przez znak obiektywna treść; (iv) nominat: przedmiot oznaczany przez znak. Gdy zatem mówimy o Janie, że używając znaku „+”, ma na myśli dodawanie, należy przez to rozumieć, że Jan, używając określonego symbolu, uchwytuje obiektywny sens, który z kolei wyodrębnia określoną funkcję matematyczną. W tym wypadku zarówno sens, jak i nominat są bytami abstrakcyjnymi. A natura takich bytów jest zasadniczo odmienna od natury stanów mentalnych. Możemy więc przyjąć, że sens z konieczności wyodrębnia określoną funkcję, zawierającą wartości dla dowolnie dużych argumentów. Czy rozwiązuje to problem wskazany w paradoksie? Otóż nie rozwiązuje. Bo nawet gdy przyjmiemy, że relacje między sensem i nominatem są dobrze określone, pozostaje pytanie, który z wielu możliwych sensów uchwytuje za pomocą swoich stanów mentalnych

Jan, używając w danej chwili symbolu „+”. Czy jest to sens wyznaczający funkcję dodawania, czy kwodawania? Jaki fakt z historii Jana pozwala to rozstrzygnąć? Jak trafnie zauważył Hilary Putnam, samo rozszerzenie naszej ontologii o byty abstrakcyjne nie wpływa na rozwiązanie problemów, przed którymi staje semantyka:

> cały spór między psychologizmem a platonizmem w teorii znaczenia okazuje się burzą w szklance wody. (Ów spór jest, oczywiście, bardzo istotny w filozofii matematyki). Choćby nawet znaczenia były bytami „platońskimi”, a nie „umysłowymi”, zgodnie z poglądem Fregego i Carnapa, „uchwytywanie” tych bytów jest przypuszczalnie stanem psychicznym (w wąskim sensie) (Putnam 1998a, s. 103–104).

Tę samą myśl Kripke wyraził tak:

> Dla Wittgensteina platonizm jest w dużej mierze nieprzydatną próbą uniknięcia problemu, w jaki sposób nasze skończone umysły mogą tworzyć reguły mające się stosować do nieskończenie wielu przypadków (Kripke 2007, s. 91).

Zatem nie tylko w duszy, lecz także w platońskim niebie Bóg nie znajdzie warunków prawdziwości dla zdań typu (S).

4.3. Dyspozycje

Współcześnie za najbardziej obiecującą próbę bezpośredniego rozwiązania paradoksu zwykle uznaje się tzw. analizę dyspozycjonalną. Kripke charakteryzuje ją w następujący sposób:

> Odniesieniem φ symbolu „*f*” jest jedyna dwuargumentowa funkcja φ taka, że posiadam dyspozycję do tego, by zapytany o „*f*(*m*, *n*)” (gdzie „*m*” i „*n*” to liczebniki denotujące konkretne liczby *m* oraz *n*), udzielić odpowiedzi „*p*” (gdzie „*p*” to liczebnik denotujący φ(*m*,*n*) (Kripke 2007, s. 44).

Zgodnie z tym ujęciem warunkami prawdziwości zdań typu (S) są „fakty dyspozycjonalne” (por. Kripke 2007, s. 44). Czym są te fakty?

Problem ontycznego statusu dyspozycji jest złożony i wzbudza wiele kontrowersji filozoficznych[6]. Jeżeli analiza dyspozycjonalna ma być wiarygodną odpowiedzią na wskazany tu

paradoks, to oczywiście nie możemy eksplikować dyspozycji w kategorii zachowań. Powiedzenie w stylu Ryle'a (1970), że są to pewne umiejętności czy własności podmiotu, wywołujące określone działania, też niewiele daje. Zwolennik rozwiązania bezpośredniego potrzebuje faktów, które można znaleźć w świecie, niezależnie od tego, jak ten świat jest opisywany; faktów, które jednoznacznie „powiedzą", co zrobi użytkownik języka w określonych kontrfaktycznych sytuacjach. Zatem wydaje się, że w omawianym tu kontekście najbardziej obiecujące jest przyjęcie, że dyspozycje danego obiektu są redukowane do jego budowy fizycznej. Przy tym założeniu analiza dyspozycjonalna to wzorcowy przykład naturalizmu semantycznego: warunki prawdziwości zdań typu (S) dadzą się odnaleźć gdzieś w ciałach użytkowników języka. Inaczej mówiąc: znaczenie to pewien fakt fizyczny. Ideę tę dobrze ilustruje uwaga Wittgensteina dotycząca sposobu myślenia o maszynach:

> w maszynie – mógłbym wpierw rzec – zdaje się już tkwić cały jej sposób działania. Co to znaczy? – Jeżeli znamy maszynę, to cała reszta – czyli ruchy, jakie ona wykona – zdaje się już całkowicie wyznaczona.

> […] jesteśmy skłonni porównywać określoność przyszłych ruchów maszyny do przedmiotów, które leżą już w skrzyni i są z niej przez nas wydobywane (Wittgenstein 1972, § 193).

Na gruncie naturalizmu kompetentni użytkownicy języka są takimi maszynami.

Zwolennicy tego ujęcia stoją zatem na stanowisku, zgodnie z którym, mówiąc o Janie, że dodaje (wypowiadając zdanie (13)), mamy na myśli:

(16) Gdybyśmy zapytali Jana, ile jest „68 + 57”, odpowiedziałby: „125”.

a twierdząc, że kwoduje (wypowiadając zdanie (14)), chcemy powiedzieć:

(17) Gdybyśmy zapytali Jana, ile jest „68 + 57”, odpowiedziałby: „5”.

Oba wskazane tu kontrfaktyczne okresy warunkowe opisują pewną możliwość (potencję) ulokowaną w ciele Jana. Chociaż przed chwilą t_1 nie stanął on przed problemem użycia znaku „+” w kontekście liczb większych od 56, to miał

dyspozycję do udzielenia określonej odpowiedzi, gdyby takie zadanie przed nim postawiono. Dyspozycja ta jest redukowalna do fizycznej budowy Jana, a więc zdania (16) oraz (17), i tym samym zdania (13) oraz (14), po prostu odnoszą się do pewnych fizycznych faktów. Za tego typu analizą przemawia następująca intuicja. Zarówno to, co robił Jan, używając symbolu „+” przed chwilą t_1, jak i po tej chwili, nie jest przypadkowe. Jego odpowiedzi w każdym wypadku (przeszłym i przyszłym) są zdeterminowane przez procesy fizyczne zachodzące wewnątrz jego ciała. Krótko mówiąc, tak jak z fizycznej budowy leżącej na stole kostki cukru możemy dowiedzieć się, że gdy wrzucimy ją do wody, to się rozpuści, tak z aktualnej fizycznej budowy Jana możemy wyczytać, co zrobi, gdy w przyszłości poprosimy go, by posłużył się symbolem „+” w nowym kontekście.

Rozwiązanie to, na pierwszy rzut oka dość intuicyjne i – co ważne – dające się wpisać w naukowy obraz świata, napotka jednak wiele trudności. Po pierwsze, sam fakt znalezienia w jakimś ciele dyspozycji do określonej reakcji na określony bodziec jest niewystarczający do powiedzenia, że ten bodziec ma znaczenie. Gdy papuga na klaśnięcie w dłonie wykrzykuje

„Gratuluję!”, raczej nie powiemy, że zna znaczenie klaśnięcia.

Po drugie, zwolennik analizy dyspozycjonalnej ma poważne kłopoty z wyjaśnieniem tzw. problemu błędów. Inaczej mówiąc, analizie tej wymyka się normatywność pojęcia znaczenia. Załóżmy, że przyglądając się fizycznej budowie Jana, dowiemy się, jak zachowa się on w przyszłości, gdy zostanie zapytany, ile jest „68 + 57”. Badając jego strukturę, znajdujemy fakt, który przesądza, że odpowie: „5”. Czy w ten sposób rozstrzygnęliśmy, że zdanie (14) jest prawdziwe, a (13) – fałszywe, że Jan kwoduje, a nie dodaje? Wydaje się, że nie. Odkrycie owego nagiego fizycznego faktu nie rozstrzyga, którą z tych funkcji (reguł) Jan realizuje, bo istnienie tego faktu jest zgodne zarówno z twierdzeniem, że Jan dodaje, tylko ma jakiś defekt, który sprawia, iż po przekroczeniu pułapu 56 zaczyna podawać błędne wyniki, jak i z twierdzeniem, że poprawnie realizuje funkcję kwodawania. Fizyczne fakty mogą pretendować do bycia warunkami prawdziwości zdań (16) i (17), ale nie zdań typu (S), czyli (13) i (14). Jest to spowodowane tym, że w zdaniach semantycznych zawarta jest ocena werbalnych zachowań użytkowników języka. Formułując ją,

musimy zatem spojrzeć na działania Jana z zewnętrznej perspektywy.

Po trzecie, na gruncie naturalizmu Jan – podobnie jak inne przedmioty fizyczne, np. komputery – jest obiektem skończonym, co znaczy, że może wykonywać obliczenia tylko na liczbach o określonej wielkości. Jeżeli więc przyjmiemy, że wartości funkcji dodawania i kwodawania zaczynają różnić się dopiero w wypadku bardzo dużych liczb, których ze względu na fizyczne ograniczenia (np. pojemność mózgu) Jan nie jest nawet w stanie pomyśleć, to całkowity fizyczny opis Jana da się pogodzić zarówno z twierdzeniem, że dodaje, jak i że kwoduje. Wydaje się, że znaczenie jest czymś, co mówi użytkownikowi znaku, jak ma postąpić w dowolnych okolicznościach. Jednocześnie nie ma sensu twierdzić, że ktoś ma dyspozycje do wykonywania działań, które ze względu na jego fizyczne ograniczenia są niewykonalne. Ponieważ niezwykle problematyczne są próby ontologicznego redukowania czegoś nieskończonego do czegoś skończonego, znaczenia nie dadzą się sprowadzić do dyspozycji.

Po czwarte, traktowanie dyspozycji jako faktów, które możemy odkryć „wewnątrz”

obiektu, badając jego fizyczną budowę, jest dyskusyjne. W zdecydowanej większości wypadków orzeczenie o jakimś przedmiocie, że posiada taką-a-taką dyspozycję, czyli sformułowanie zdań (16) i (17), zależy zarówno od wewnętrznej budowy danego przedmiotu, jak i od zewnętrznych warunków, w których przedmiot ten się znajduje. Zwrócił na to uwagę Putnam. W tekście *Wiele twarzy realizmu* podzielił on dyspozycje na ścisłe i warunkowe. Pierwsze przysługują przedmiotom bez względu na okoliczności. W tym sensie ciału o niezerowej masie spoczynkowej zawsze przysługuje dyspozycja do poruszania się wolniej niż światło. Jest to jednak sytuacja wyjątkowa. Zwykle dyspozycje mają charakter warunkowy. Cukier rozpuści się w wodzie tylko w określonych okolicznościach.

> Faktem jest, że możemy powiedzieć tylko tyle, iż w *normalnych* warunkach cukier umieszczony w wodzie rozpuści się. Nie ma żadnych podstaw, by sądzić, iż wszystkiego rodzaju nienormalne warunki (w tym dziwaczne stany kwantowe, lokalne fluktuacje czasoprzestrzenne itd.), przy których cukier umieszczony w wodzie nie rozpuściłby się, dadzą się

zbiorczo ująć za pomocą zamkniętej formuły języka fundamentalnej fizyki (Putnam 1998b, s. 334–335).

Przykład z kostką cukru pokazuje, że myślenie o dyspozycjach jako „przedmiotach, które leżą już w skrzyni”, jest zasadniczo błędne. Nie tylko zdania typu (S), lecz nawet zdania (16) i (17) nie mają charakteru ściśle faktualnego, w tym sensie, że nie dadzą się zredukować do jakiejś skończonej liczby wyraźnie wyodrębnionych faktów.

Często uważano, że wskazane trudności można pokonać, wprowadzając do analizy dyspozycjonalnej warunek *ceteris paribus*. Mówiąc, że Jan, używając znaku „+”, dodaje, chcemy powiedzieć:

(18) Gdybyśmy w wyidealizowanych warunkach spytali Jana, ile jest „68 + 57”, odpowiedziałby: „125”.

a mówiąc, że kwoduje:

(19) Gdybyśmy w wyidealizowanych warunkach spytali Jana, ile jest „68 + 57”, odpowiedziałby: „5”.

Przez wyidealizowanie rozumie się tu sytuację, w której Jan nie popełnia błędów, jego fizyczna budowa umożliwia wykonywanie operacji arytmetycznych na dowolnie dużych liczbach, działanie jest niezależne od czynników zewnętrznych itd.

Kripke pokazuje, że – wbrew pozorom – dodanie powyższego warunku nie ułatwia zwolennikom analizy dyspozycjonalnej zadania. Przypomnijmy, że twierdzą oni, iż właściwą reakcją na paradoks jest zredukowanie znaczenia do dyspozycji użytkownika języka. Te ostatnie redukują z kolei do faktów fizycznych. Tymczasem odwołując się do warunku *ceteris paribus*, rezygnują z tej naturalistycznej perspektywy. Już nie odnalezione w fizycznym świecie fakty z historii konkretnego podmiotu empirycznego, tylko pewne abstrakty konstytuują znaczenie. Zauważmy, że stanu, który nazwaliśmy „wyidealizowaniem", nie zastajemy w świecie. Stan ten jest konstruktem intelektualnym, utworzonym przy użyciu określonych pojęć. Aby pomyśleć o nieomylnym Janie, musimy mieć pojęcie poprawności, które pozwoli nam ocenić każde konkretne zachowanie Jana. To pojęcie przybierze postać albo nieskończonej tabeli, albo reguły. Pierwszy

przypadek jest praktycznie nie do zrealizowania, drugi – sprawia, że zaczynamy kręcić się w koło. Z jednej strony twierdzimy, że zachowanie Jana w wyidealizowanych warunkach decyduje, którą funkcję Jan ma na myśli. Z drugiej – charakteryzując te wyidealizowane warunki, musimy określić, którą funkcję realizuje Jan, bo tylko w ten sposób możemy wyznaczyć kryteria poprawności.

Wskazane tu argumenty miały pokazać, że dyspozycjonalna charakterystyka znaczenia jest ślepą uliczką. Fizykalnie rozumiane dyspozycje podmiotu nie nadają się na fakty, które mogą być warunkami prawdziwości dla zdań typu (S), bo zdania te mówią o czymś nieskończonym i normatywnym, a tego do fizycznych faktów zredukować się nie da.

Mimo przytoczonych zarzutów różne odmiany analizy dyspozycjonalnej pozostają wciąż najczęściej bronioną formą faktualizmu. Wśród jej zwolenników są m.in.: Blackburn (1984), Stabler (1987), Martin i Heil (1998).

4.4. Naiwny realizm semantyczny

Nonfaktualista wskazuje na jakieś konkretne zdanie semantyczne typu (S), tj. zdanie, w którym

określonemu wyrażeniu przypisane zostaje określone znaczenie, i pyta o jego wartość logiczną. Następnie wykazuje, że ani wśród dostępnych introspekcyjnie stanów mentalnych, ani bytów abstrakcyjnych, ani dyspozycji nie znajdziemy rozwiązania tego problemu. Stąd wyprowadza wniosek, że zdania semantyczne nie mają warunków prawdziwości – nie są faktualne. Ich znaczenie musi być ukonstytuowane inaczej.

Colin McGinn zauważył, że wywód ten opiera się na ukrytym, nieuzasadnionym, a jednocześnie istotnym dla argumentacji nonfaktualisty, następującym założeniu: „jeżeli istnieją fakty semantyczne, to muszą one być redukowane do faktów określonych w sposób niesemantyczny" (McGinn 2002, s. 81). Zwolennik nonfaktualizmu z jednej strony zapewnia, że nie ma żadnych uprzedzeń ontologicznych i chce zbadać wszystkie fakty pretendujące do bycia warunkami prawdziwości dla zdań typu (S), z drugiej – w swoim wywodzie ostatecznie uwzględnia tylko fakty niesemantyczne. Wykazawszy, że te ostatnie nie rozstrzygają o wartości logicznej zdań semantycznych, dochodzi do wniosku, iż zdania te są nonfaktualne. McGinn twierdzi, iż konkluzja ta

jest nieuprawniona – przedstawiony wywód nie podważa faktualizmu zdań semantycznych, lecz założony przez nonfaktualistę redukcjonizm. Właściwą odpowiedzią na paradoks jest przyjęcie, że warunkami prawdziwości zdań typu (S) są nieredukowalne fakty semantyczne.

Według McGinna tego typu antyredukcjonizm nie jest niczym niezwykłym. Analogiczna sytuacja zachodzi w wypadku zdań dotyczących nastawień sądzeniowych i cech charakteru. Takich wypowiedzi również nie da się zredukować do opisu zachowań, dyspozycji czy stanów mentalnych. Jednak nie wysuwamy stąd przecież wniosku, że nie mamy przekonań, przypuszczeń, oczekiwań, że nie ma ludzi odważnych, roztropnych, chciwych czy tchórzliwych. Weźmy jakieś proste zdanie z języka potocznego, mówiące o cesze charakteru, np.

(20) Jan jest odważny.

Zdanie to nie jest równoważne skończonej liczbie zdań opisujących przeszłe zachowania Jana, np.: uratowanie tonącego dziecka, obronę staruszki przed atakiem trzech osiłków, wygłaszanie opinii niezgodnych z dominującym

przekazem medialnym, bo zachowania te dadzą się też pogodzić z twierdzeniem, że Jan jest *odważliwy*, czyli odważny do chwili t_1, a po niej tchórzliwy. Równie nieskuteczna jest próba sprowadzenia odwagi do wybranej dyspozycji. Prawdziwość kontrfaktycznego okresu warunkowego

(21) Jeżeli Jan zobaczy tonące dziecko, to rzuci się na ratunek.

nie jest ani warunkiem koniecznym, ani wystarczającym przypisania Janowi odwagi. Nie jest warunkiem koniecznym, bo osoba odważna może nie skoczyć na ratunek dziecka np. z powodu błędnej oceny sytuacji: może myśleć, że na wodzie unosi się lalka. Nie jest warunkiem wystarczającym, ponieważ przyczyną działania osoby rzucającej się do wody nie musi być odwaga, lecz np. brawura spowodowana wypiciem zbyt dużej ilości alkoholu. Dodawanie kolejnych „kontrfaktycznych epicykli” niewiele tu oczywiście pomoże. Jeszcze mniej wiarygodne są próby redukowania odwagi do poznawanych introspekcyjnie stanów mentalnych. Inaczej niż w wypadku bólu czy swędzenia, cech charakteru

nie odnajdujemy przecież w strumieniu świadomości.

McGinn utrzymuje, że mimo fiaska redukcjonistycznych analiz zdania (20) nie jesteśmy skazani na nonfaktualizm odnośnie do cech charakteru, bo mówiąc o kimś, że jest odważny, nie mówimy o jego zachowaniach, dyspozycjach czy doznaniach, tylko po prostu o fakcie, że jest odważny. Podobnie zdanie:

(22) Jan oczekuje na start samolotu.

opisuje oczekiwanie Jana, a nie jakieś inne fakty. Analogiczna sytuacja zachodzi w przypadku zdań semantycznych. Mówiąc o kimś, że używając znaku „+”, ma na myśli dodawanie, nie opisujemy stanów introspekcyjnych czy dyspozycji tej osoby, lecz odnosimy się do pewnego nieredukowalnego faktu, że znak „+” oznacza dla niej funkcję dodawania.

Taka reakcja na nonfaktualizm prowokuje trzy pytania: „Jakim bytem są owe nieredukowalne fakty semantyczne, stanowiące warunki prawdziwości zdań typu (S)?”, „W jaki sposób stanowisko to radzi sobie z podniesionymi wcześniej, przy okazji omawiania analizy dyspozycjonalnej,

problemami skończoności oraz normatywności?” i „Jak nieredukowalne fakty semantyczne oddziałują przyczynowo ze światem fizycznym?”. Jeżeli chodzi o pierwsze z pytań, to McGinn z jednej strony utrzymuje, że znaczenia są zlokalizowane w umyśle użytkownika języka, z drugiej twierdzi, że nie mają one charakteru idei w sensie Locke’a. Znaczeń nie odnajdujemy w strumieniu świadomości za pomocą introspekcji, tak jak możemy odnaleźć łaskotanie. Raczej doświadczamy ich w podobny sposób, jak doświadczamy nastawień sądzeniowych: bezpośrednio, ale bez uświadomienia sobie „swoistego *quale*”. Problemu skończoności i normatywności można uniknąć, przyjmując, że byty semantyczne wprawdzie są skończone (w umyśle użytkownika znaku „+” nie znajdziemy „gotowych” wszystkich potencjalnych zastosowań tego znaku), ale jednocześnie mogą generować nasze zachowania w potencjalnie nieskończonej liczbie nowych sytuacji. I nie ma w tym nic zagadkowego. Podobnie, umiejętność podawania łapy przez psa jest pewnym „skończonym stanem” fizycznym, który może przyczynowo generować potencjalnie nieskończenie wiele zachowań w przyszłych sytuacjach (por. McGinn 2002,

s. 91). Natomiast kwestia relacji przyczynowych między faktami semantycznymi i faktami niesemantycznymi pozostaje otwarta.

McGinn nie jest jedynym antyredukcjonistą semantycznym. Różne odmiany tego stanowiska możemy współcześnie odnaleźć w pracach wielu filozofów języka, np. Boghossiana (1989) czy Pettita (1990).

5. Rozwiązanie sceptyczne

W *Niebieskim zeszycie* Wittgenstein zauważa, że kusi nas, by wyjaśniając działanie języka, uwzględnić dwie składowe: „nieorganiczną” i „organiczną”. Pierwsza to po prostu manipulowanie symbolami. Druga „polegałaby na tym, że ktoś te znaki rozumie, że rozumie coś przez nie, interpretuje je i myśli” (Wittgenstein 1998, s. 24). Długo utrzymywano, że te ostatnie działania rozgrywają się w ulokowanym wewnątrz ciała niefizycznym obiekcie, zwanym „duszą” czy „umysłem”. Twierdzono przy tym, że, inaczej niż przedmioty fizyczne, obiekt ten posiada „tajemniczą” zdolność. Ciąg kresek na kartce papieru, podobnie jak kartka, ołówek, ręka piszącego, stojąca na stole butelka,

przezroczysta substancja, która się w niej znajduje itd., sam z siebie niczego nie oznacza. Natomiast natura stanów mentalnych sprawia, że zawsze są „o czymś”. I to one, dzięki tej zdolności[7], nadają martwym znakom semantyczne życie. We współczesnej filozofii skłonność do postulowania tego typu tajemniczych właściwości wyraźnie zmalała. Górę wzięły tendencje naturalistyczne. Eksplanacyjną rolę stanów mentalnych zaczęły przejmować stany neurofizjologiczne mózgu lub dyspozycje do zachowań. Jednak pozostała pokusa, by manipulowanie symbolami wyjaśniać, odwołując się do bytów ukrytych pod zjawiskową powierzchnią języka.

> Błąd, który skłonni jesteśmy popełniać, można by określić następująco: szukamy sposobu używania danego znaku, szukamy go jednak w taki sposób, jak gdyby był on jakimś przedmiotem *współistniejącym* ze znakiem. (Jedną z przyczyn tej pomyłki jest znowu to, że poszukujemy „rzeczy odpowiadającej rzeczownikowi”) (Wittgenstein 1998, s. 27).

Błąd popełniany przez zwolenników faktualizmu semantycznego, budujących teorię znaczenia na podstawie warunków

prawdziwości, jest charakterystyczny dla myślenia filozoficznego.

> Tego rodzaju błąd pojawia się w filozofii bezustannie; na przykład wtedy, gdy zdumiewa nas natura czasu, gdy czas wydaje się nam jakąś *dziwną rzeczą*. Odczuwamy przemożną pokusę, by sądzić, że chodzi tu o jakieś ukryte rzeczy, które możemy wprawdzie oglądać z zewnątrz, do których jednak nie potrafimy zajrzeć. A przecież sprawy mają się zupełnie inaczej. Wcale nie musimy poznać nowych faktów na temat czasu. Wszystkie istotne dla nas fakty mamy zawsze przed sobą. Myli nas natomiast użycie rzeczownika „czas". Jeżeli przyjrzymy się gramatyce tego słowa, wiara w boga czasu wyda nam się nie mniej zdumiewająca niż pomysł, że mógłby istnieć bóg negacji lub dysjunkcji (Wittgenstein 1998, s. 28–29).

Celem wskazanego przez Wittgensteina paradoksu jest ukazanie owego błędu. Dołączenie do znaku jakiegoś obiektu, wszystko jedno: materialnego czy niematerialnego, wbrew pozorom nie jest w stanie go ożywić. W historii Jana znajdziemy wiele faktów towarzyszących użyciu słów, ale żaden z nich nie pozwoli rozstrzygnąć, czy używany przez niego znak „+" znaczy dodawanie, czy kwodawanie.

Jednocześnie brak takiego faktu nie prowadzi do destrukcyjnego (bo ostatecznie samoobalającego się) wniosku, że język pozbawiony jest znaczenia. Paradoks nie jest wymierzony w nasze codzienne praktyki językowe, tylko w filozoficzne teorie, które usiłują te praktyki błędnie wyjaśniać. Podważa nie to, że znak „+” znaczy dodawanie, lecz to, że znaczenie tego słowa ma charakter substancjalny.

Kripke utrzymuje, że Wittgenstein nie zostawia nas z paradoksem. Podobnie jak w wypadku Hume’a, jego filozofia, obok wymiaru negatywnego, ma też stronę pozytywną. Właściwą odpowiedzią na paradoks jest tzw. rozwiązanie sceptyczne. Polega ono na przyjęciu wniosku sceptyka, że zdania semantyczne, tj. zdania, w których mówimy, iż *X*, używając takiego-a-takiego znaku, ma na myśli to-a-to, nie opisują faktów dotyczących *X*-a, i jednoczesnym wykazaniu, że wniosek ten w żaden sposób nie podważa sensowności wypowiedzi *X*-a. Przyjęcie tego rozwiązania wymaga spojrzenia na funkcjonowanie języka z zupełnie nowej perspektywy. Teorie opisujące język w kategoriach warunków prawdziwości powinny zostać zastąpione koncepcją opartą na warunkach stwierdzalności.

> Wittgenstein zastępuje pytanie „Jaki stan rzeczy musi zajść, by to zdanie było prawdziwe?” dwoma innymi; po pierwsze: „W jakich warunkach taka wypowiedź może być w sposób odpowiedni stwierdzona (lub zaprzeczona)?”; gdy już znamy odpowiedź na to pytanie, możemy zadać drugie: „Jaką funkcję pełni w naszym życiu praktyka stwierdzania (lub zaprzeczania) tej wypowiedzi w takich warunkach?” (Kripke 2007, s. 120).

Język nie jest obrazem rzeczywistości, lecz zespołem różnych werbalnych zachowań, osadzonych w określonym sposobie życia[8]. Są sytuacje, w których uzasadnione jest powiedzenie o kimś, że używając pewnego symbolu, ma coś na myśli, niezależnie od tego, czy ten ktoś ma takie bądź inne stany mentalne lub dyspozycje. Praktyka wypowiadania w pewnych okolicznościach zdań typu (S) pełni określoną funkcję.

Kripke ilustruje tę myśl następującym przykładem. Wyobraźmy sobie sytuację, w której uczymy małe dziecko dodawać. Jakie warunki muszą zostać spełnione, byśmy mogli powiedzieć, że posiada ono pojęcie dodawania? Zwróćmy uwagę, że w takiej sytuacji nie badamy dziecka pod kątem tego, czy w jego umyśle bądź

ciele znajduje się jakaś reguła, która nim steruje. Interesuje nas przede wszystkim, jak często udziela ono „prawidłowych” odpowiedzi. Jeśli dzieje się tak prawie zawsze w wypadku „małych przykładów” (2 + 2, 3 + 2) i dość często przy operacjach na większych liczbach, powiemy, że potrafi dodawać.

> Co mam jednak na myśli mówiąc, że nauczyciel sądzi, iż uczeń w pewnych przypadkach musi podać „prawidłową” odpowiedź? Mam na myśli to, że nauczyciel sądzi, iż dziecko udziela takiej samej odpowiedzi, jakiej on sam by udzielił (Kripke 2007, s. 145).

Czyli nauczyciel może orzec o dziecku, że używając znaku „+”, ma na myśli dodawanie, jeśli rozpozna, że dziecko ma skłonność do odpowiadania w określonych przypadkach w taki sam sposób, jak inni członkowie wspólnoty. Występowanie tego typu skłonności jest pewnym nieredukowalnym faktem. Natomiast jednolitość naszych praktyk pozwala ukonstytuować właściwe naszej wspólnocie standardy poprawności.

Funkcja zdań typu (S) jest teraz dobrze widoczna. Orzekając o kimś, że posiada takie

bądź inne pojęcie, stwierdzamy jego uczestnictwo we właściwym dla danej wspólnoty sposobie życia i tym samym dopuszczamy go do udziału w różnego typu interakcjach społecznych. Natomiast w sytuacji, „gdy wspólnota przeczy temu, iż pewna osoba kieruje się pewnymi regułami, wyklucza ją z pewnych transakcji" (Kripke 2007, s. 149). Na przykład ktoś, kto nie ma właściwego naszej społeczności pojęcia dodawania, nie będzie w stanie robić zakupów.

Istotę sceptycznego rozwiązania paradoksu można przedstawić za pomocą często spotykanego w filozofii manewru, który Kripke nazywa „*odwróceniem* okresu warunkowego" (Kripke 2007, s. 149–150). Wzorcową ilustracją tego manewru jest zaproponowana przez Hume'a interpretacja przyczynowości czy wysunięta przez Williama Jamesa koncepcja emocji. Wydaje się, że współwystępowanie np. ognia i gorąca bierze się stąd, iż ogień powoduje gorąco. Hume pokazuje, że w rzeczywistości jest odwrotnie: to stałe współwystępowanie jest pierwotne, a przyczynowość – wtórna. Analogicznie, według Jamesa, nie jest tak, że płaczemy, ponieważ współczujemy, lecz odwrotnie: współczujemy, ponieważ płaczemy.

Podobna sytuacja zachodzi w wypadku zwolenników rozwiązania sceptycznego. Orzeczenie o Janie, że posiada pojęcie dodawania, powiązane jest z akceptacją następującego okresu warunkowego:

(23) Jeśli Jan, używając „+”, ma na myśli dodawanie, to na pytanie, ile jest „68 + 57”, odpowie: „125”.

Wydaje się, że zdanie to mówi, iż pewien fakt dotyczący Jana: to, że ma on na myśli dodawanie, generuje jego odpowiedź. Jednak wskazany przez Wittgensteina paradoks podważa tę interpretację. Właściwe rozumienie zdania (23) musi być zatem inne. Dobrze oddaje je forma uzyskana przez kontrapozycję tego okresu warunkowego:

(24) Jeśli Jan na pytanie, ile jest „68 + 57”, nie odpowie: „125”, to nie możemy stwierdzić, że używając „+”, ma na myśli dodawanie.

To określone działanie Jana, zgodne z obowiązującymi w danej społeczności

wzorcami zachowań, upoważnia nas do powiedzenia, że ma on to-a-to na myśli.

Według Kripkego zastąpienie teorii znaczenia opartych na warunkach prawdziwości koncepcją opartą na warunkach stwierdzalności nie tylko adekwatnie zdaje sprawę z naszych praktyk językowych, lecz także jest całkowicie zgodne z potocznymi przekonaniami na temat funkcjonowania języka. I tak, jak w wypadku argumentacji Hume'a konkluzją była „niemożliwość prywatnej przyczynowości", tak konsekwencją wywodu Wittgensteina jest „argument z języka prywatnego". Jeżeli pojęcie znaczenia zbudowane jest na warunkach stwierdzalności, to język musi mieć charakter publiczny. W przeciwnym razie nie byłoby kryterium poprawności, a bez tego kryterium – nie byłoby języka.

Idea, by konstytuować znaczenie nie na warunkach prawdziwości, tylko stwierdzalności stała się zaczynem wielu teorii we współczesnej filozofii języka. Przez pryzmat „użycia" patrzą na znaczenie m.in. Sellars (1954), Brandom (1994) czy Horwich (2005).

Przeciwko rozwiązaniu sceptycznemu można wysunąć argument analogiczny do tego, którym posłużył się Bertrand Russell, krytykując

wysuniętą przez Jamesa pragmatyczną koncepcję prawdy. James na miejsce teorii, które prawdę definiowały korespondencyjnie (jako zgodność zdań z faktami), zaproponował ujęcie pragmatyczne, na gruncie którego prawdą jest „to, w co lepiej nam wierzyć" (James 1998, s. 87), czy mówiąc inaczej: „prawda w naszych ideach znaczy ich zdolność do «pracy»" (James 1998, s. 75). Propozycja ta wywołała sprzeciw Russella (1908). Wytknął on Jamesowi, że jego definicja tylko pozornie ma nonfaktualny charakter. To, czy jakaś idea „pracuje", czy jest „jałowa", jest przecież sprawą faktów. Mówienie o prawdzie ma zatem zawsze charakter faktualny. Podobnie można argumentować, że stanowisko, które Kripke nazywa „rozwiązaniem sceptycznym", ma również charakter faktualny. W gruncie rzeczy jest to kolejne rozwiązanie bezpośrednie, różniące się od wcześniejszych odmian tym, że warunki prawdziwości dla zdań typu (S) nie znajdują się wewnątrz, tylko na zewnątrz konkretnego użytkownika języka[9]. Są nimi fakty społeczne, sprowadzające się do tego, że w pewnej grupie osób zostały wykształcone jednakowe skłonności do określonych zachowań werbalnych. Powiedzenie, że skłonności te to „nagie fakty", nieredukowalne do dyspozycji czy

stanów mentalnych podmiotu, niewiele wnosi do dyskusji nad sposobem rozwiązania paradoksu.

6. Nowy „sposób myślenia” – kwietyzm

Wydaje się, że zwolennik rozwiązania sceptycznego nie unika wskazanego przez Wittgensteina błędu, polegającego na wyjaśnianiu użycia znaków przez odwoływanie się do „przedmiotów *współistniejących* ze znakiem”; nie unika pokusy wychodzenia poza zjawiska. W jego sposobie myślenia wciąż obecne jest przekonanie, że w działaniu języka należy wyróżnić składową „nieorganiczną” i „organiczną” oraz że druga z nich tłumaczy pierwszą. Wprawdzie ów przedmiot przestaje być rozumiany jako byt jednostkowy (stan mentalny, abstrakt, dyspozycja, obiekt semantyczny), tylko staje się społeczną praktyką (ukonstytuowaną na skłonnościach jednostek), lecz zmiana ta nie jest na tyle zasadnicza, by wyprowadzić ten sposób myślenia poza pole rażenia paradoksu. Przecież sceptyk może również dociekać, czy nasze działanie wpisuje się w określoną praktykę społeczną. Jak

wspomniałem wcześniej, Wittgenstein zwraca uwagę, że problem reguł występuje nawet przy rozwijaniu ciągu: 2, 2, 2, 2, 2 itd. Sceptyk pyta tu: „Skąd wiem, jak powinien wyglądać następny krok?” czy „Skąd wiem, że w kolejnych posunięciach «2» jest «tą samą cyfrą»?”. Powiedzenie, że taka jest praktyka społeczna, niewiele nam oczywiście daje. Bo sceptyk zaraz spyta: „Jak wygląda ta praktyka?”, „Skąd wiem, że moje działanie jest z nią zgodne?” itd. Widzimy już, że kolejne „teoretyczne epicykle” nie wnoszą do tej dyskusji niczego nowego.

W pytaniach formułowanych przez sceptyka uderza, że nie mieszczą się one w naszych codziennych praktykach językowych. Kogoś, kto pisze: 2, 2, 2, 2, 2 itd., nie spytamy: „Skąd wiesz, że w kolejnych krokach wypisujesz tę samą cyfrę?”. Każdy kompetentny użytkownik języka dostrzeże niestosowność tego pytania; uzna, że zadająca je osoba żartuje albo nie rozumie słowa „wiedza”. Pytania sceptyka są pytaniami adresowanymi do filozofów, próbujących ugruntować nasze praktyki przez osadzenie ich w uniwersalnych mechanizmach. Paradoks jest wyzwaniem dla tych wszystkich, którzy mają ambicje budowania teorii filozoficznych, jest wystawieniem ich na próbę. Zmaganie się z nim

ma obnażyć niewydolność naszego dotychczasowego sposobu myślenia. Wbrew interpretacji przedstawionej przez Kripkego, Wittgenstein nie twierdzi, że paradoksu da się uniknąć, zastępując jedną teorię (opartą na warunkach prawdziwości) inną teorią (opartą na warunkach stwierdzalności). To są spory w rodzinie, które nie posuwają nas naprzód. Według Wittgensteina jedynym wyjściem jest całkowita zmiana sposobu myślenia o języku.

Od początku 1930 roku Wittgenstein zaczął prowadzić w Cambridge cykl wykładów. Ich przebieg znamy m.in. dzięki George'owi Moore'owi, który uczęszczał na nie przez trzy lata i następnie opublikował swoje notatki. Moore podkreśla, że to, co zostało zaprezentowane w trakcie tych wykładów, nie było kolejną teorią filozoficzną, tylko całkowicie „nowym przedmiotem". Wittgenstein porównywał siebie do Galileusza, a proponowaną zmianę sposobu myślenia – do sytuacji, w której alchemia przerodziła się w chemię.

> […] filozofia została teraz „zredukowana do pewnej umiejętności", jednak tę umiejętność, podobnie jak inne umiejętności, jest bardzo trudno opanować. Trudność

> polega na tym, że wymagany jest tu pewien „sposób myślenia”, do którego nie jesteśmy przyzwyczajeni, i w którym nie zostaliśmy wyćwiczeni – sposób myślenia zasadniczo różny od tego, co jest wymagane w naukach (Moore 1959, s. 322).

Jednym z podstawowych celów nauki jest wyjaśnianie. Polega ono na odkrywaniu praw, czyli pewnych mechanizmów rządzących światem. Bo wyjaśnić jakieś jednostkowe zjawisko, to osadzić je w czymś ogólnym. Według Wittgensteina podobnie rzecz ma się w filozofii. Od starożytności jest to dziedzina teoretyczna, w której szuka się odpowiedzi na sokratejskie pytania o postaci: „Czym jest *x*?”. Za zmienną podstawiane są terminy: „Bóg”, „dusza”, „dobro”, „czas”, „wiedza”, „język”, „zdanie”, „znaczenie” itd. Odpowiedzią jest teoria uchwytująca istotę tych pojęć. Przedstawiony przez Wittgensteina nowy sposób myślenia całkowicie zrywa z tym paradygmatem. Filozofia w żadnym razie nie powinna budować swoistej „ultra-fizyki”. Naśladowanie właściwego nauce teoretycznego sposobu myślenia prowadzi ją na pojęciowe manowce. Paradoks sceptyczny ma nam uświadomić to niebezpieczeństwo.

W nowym sposobie myślenia „ujęcie przyrodnicze” zastąpione zostaje „ujęciem gramatycznym”. Miejsce wyjaśniania zajmuje „przejrzysta ekspozycja” (por. Wittgenstein 1972, § 122). Odpowiedzią na sokratejskie pytanie nie jest już teoretyczna konstrukcja, tyko właściwe rozpoznanie sposobu funkcjonowania wyrażenia wstawionego na miejsce *x*-a. W uwadze 664 *Dociekań* Wittgenstein wprowadza rozróżnienie na gramatykę „powierzchniową” i „głęboką”. Pierwszą określa jako użycie słowa w „konstrukcji zdaniowej” („da się [ją] uchwycić uchem”). Druga jest funkcją, jaką dane wyrażenie odgrywa w określonym sposobie życia; jest wykonywaną przez wyrażenie „pracą”. „Przejrzysta ekspozycja” to dostrzeżenie owej gramatyki „głębokiej”. Pisma późnego Wittgensteina to przede wszystkim albumy ukazujące, jak wygląda ta gramatyka w wypadkach interesujących filozoficznie terminów.

Wróćmy do problemu reguł.

> Gdyby zdarzyło się, że jakiś szympans wyryłby w gliniastym podłożu figurę I–I, a następnie inny szympans wyryłby szereg I–I I–I itd., nie znaczyłoby to, że pierwszy podał pewną regułę, do której drugi się

> zastosował, obojętne, co zachodziłoby przy tym w ich duszach.
>
> Gdybyśmy jednak obserwowali np. zjawisko lekcji pewnego rodzaju, demonstrowania i naśladowania, udanych i nieudanych prób, nagradzania i karania itp.; gdyby w końcu poddany takiej tresurze szympans był w stanie – jak w pierwszym przykładzie – kreślić figury, których nigdy przedtem nie widział, powiedzielibyśmy zapewne, że jeden szympans wypisuje reguły, a drugi stosuje się do nich (Wittgenstein 2000a, s. 285).

Takie bądź inne manipulowanie przez szympansa symbolami (coś „nieorganicznego") zwolennik „ujęcia przyrodniczego" będzie wyjaśniał, odwołując się do czegoś „współistniejącego" z tymi czynnościami (czegoś „organicznego"). Będzie szukał więc racji dla obserwowanych zjawisk w dyspozycjach, stanach neurofizjologicznych, procesach psychicznych, bytach semantycznych, skłonnościach itd. To zajście owych faktów uzasadnia użycie terminu „reguła". „Ujęcie gramatyczne" ma zasadniczo odmienny charakter. Zgodnie z nim powiemy, że w drugim przykładzie szympans „stosuje się do reguły", bo zachowuje się tak-a-tak w takich-a-takich okolicznościach. Uprawnia nas do tego właściwa

dla naszego sposobu życia gramatyka głęboka terminu „reguła”. Nasza wypowiedź nie jest w tym wypadku powiązana z żadnymi bytami „współistniejącymi” z zachowaniem szympansów. Dotyczy jednostkowego faktu osadzonego w określonej praktycznej scenerii. Niczego więcej.

Podejście kwietystyczne polega na wyzbyciu się teoretycznych trosk co do funkcjonowania języka. Żadne filozoficzne starania nie sprostają wyzwaniu, jakim jest paradoks. Obracając się w obrębie języka potocznego, jesteśmy uprawnieni, by powiedzieć, że w drugiej sytuacji „szympans wypisuje reguły”, a w pierwszej tego nie robi. Jednak gdy próbujemy znaleźć filozoficzne racje uzasadniające te stwierdzenia, gdy przedstawione jednostkowe przypadki staramy się podciągnąć pod jakieś prawidłowości, natrafiamy na nieprzezwyciężalne problemy.

> Należy *ściśle* wystrzegać się wszystkiego, co rytualne (jakby arcykapłańskie), ponieważ to natychmiast gnije (Wittgenstein 2000b, s. 24).

Rytualne w filozofii jest to, co Wittgenstein w *Niebieskim zeszycie* nazywa „dążeniem do

ogólności” (Wittgenstein 1998, s. 44). Paradoks sceptyczny ma oduczyć nas arcykapłańskiego podejścia do języka, ma pokazać, że nasze codzienne praktyki nie są oparte na filozoficznych racjach[10]. To zapewni nam spokój.

Podsumowanie

W uwadze 2 *Dociekań* Wittgenstein przedstawia następującą sytuację. *A* składa budowlę z czterech typów elementów: kostek, słupów, płyt i belek. *B* ma podawać mu te bloki. W tym celu *A* wypowiada słowa: „kostka”, „słup”, „płyta”, „belka”, a *B*, słysząc je, przynosi odpowiednie przedmioty. Przyjmijmy, że jest to „kompletny, prymitywny język” budowniczego i jego pomocnika. Ta prosta gra językowa służy Wittgensteinowi jako „materiał porównawczy”, wykorzystywany do testowania różnych filozoficznych teorii opisujących funkcjonowanie języka. Zobaczmy zatem, jak przedstawia się analizowany tu problem w obrębie tej gry. Paradoks wygląda tak: *A* uczy *B* znaczenia poszczególnych wyrażeń. Początkowo wypowiada kolejne słowa, wskazując przy tym

na odpowiednie przedmioty i przenosząc je z miejsca na miejsce. Następnie przechodzą do etapu testów: *A* sprawdza, jaka jest reakcja *B* na każde ze słów. Jeśli widzi, że po usłyszeniu „kostka” *B* przynosi kostkę, po usłyszeniu „belka” – belkę itd., stwierdza, że *B* opanował język. Gdy jednak następnego dnia budowniczy i pomocnik przystępują do pracy, pojawia się sceptyk, który pyta, skąd pomocnik wie, jaka reakcja na słowo „kostka” jest właściwa. Jaki fakt z historii *B* rozstrzyga, że po usłyszeniu tych dźwięków powinien przynieść kostkę, a nie potłuc słup? Być może termin „kostka” znaczy *kostłup*, gdzie *kostłup* to: „przed chwilą t_1 – przyniesienie kostki, a po chwili t_1 – potłuczenie słupa”[11].

Psychologista mówi, że znaczeniem słowa „kostka” jest stan mentalny. Po usłyszeniu tego terminu *B* zagląda do swego umysłu, znajduje w nim wyobrażenie kostki, więc idzie i przynosi określony blok. Sceptyk odpowie na to, że idea kostki sama z siebie nie odnosi się do żadnego przedmiotu w świecie zewnętrznym i tym bardziej nie generuje żadnego określonego działania. Niewiele pomoże zamienienie locke’owskich idei na formuły języka myśli. Przełożenie publicznego wyrażenia „kostka” na formułę „Przynieś mi kostkę” nie rozwiązuje

problemu, bo jeżeli zrozumienie pierwszego z tych wyrażeń wymaga interpretacji, czyli przełożenia na inne wyrażenie, analogiczna sytuacja zachodzi w wypadku tego drugiego wyrażenia i każdego kolejnego. Według platonika sensem terminu „kostka” jest pewien ujmowany zarówno przez *A*, jak i *B* abstrakt. W tym wypadku wątpliwość sceptyka będzie dotyczyła sposobu konstytuowania relacji między tym terminem a określonym abstraktem. Z kolei zwolennik podejścia dyspozycjonalnego utrzymuje, że *B* rozumie słowo „kostka”, bo ma dyspozycję, by po jego usłyszeniu pójść i przynieść kostkę. W odpowiedzi sceptyk wskazuje na nieredukowalność do dyspozycji takich aspektów znaczenia, jak normatywność czy potencjalna stosowalność w nieskończonej liczbie wypadków. Wreszcie zwolennik naiwnego realizmu semantycznego wysuwa tezę, że znaczeniem terminu „kostka” jest znajdujący się w umysłach *A* i *B* nieintrospekcyjny fakt semantyczny. Nierozwiązanym problemem pozostaje tu pytanie, jak ten tajemniczy obiekt generuje przyczynowo określone zachowanie *B*.

Kripke twierdzi, że Wittgenstein po sformułowaniu paradoksu i odrzuceniu bezpośrednich rozwiązań opowiada się za

rozwiązaniem sceptycznym. Ma ono charakter nonfaktualny i sprowadza się do zastąpienia teorii opisujących język w kategoriach warunków prawdziwości teorią opierającą się na warunkach stwierdzalności. Możemy powiedzieć:

(25) *B*, używając słowa „kostka”, ma na myśli kostkę.

mimo że – jak słusznie wykazał sceptyk – nie jesteśmy w stanie odnaleźć w historii *B* żadnego faktu, który rozstrzyga, jaka jest wartość logiczna tego zdania. Zdanie to jest częścią naszej praktyki. Wypowiadamy je w sytuacji, gdy stwierdzimy, że *B* respektuje ukonstytuowane na skłonnościach uczestników danej gry językowej standardy poprawności. W ten sposób niejako włączamy *B* do określonej wspólnoty.

W tekście postawiłem dwie tezy. Pierwsza mówi, że stanowisko, które Kripke nazywa „rozwiązaniem sceptycznym”, ma charakter faktualny i tym samym, podobnie jak rozwiązania bezpośrednie, musi zmierzyć się z wyzwaniem, jakie dla tego typu teorii stanowi paradoks sceptyczny. Według drugiej tezy Wittgenstein sformułował paradoks nie po to, by

podważyć teorie języka oparte na warunkach prawdziwości i zastąpić je teorią opartą na warunkach stwierdzalności. Celem paradoksu jest testowanie wydolności dyskursywnego myślenia; ukazanie, w którym miejscu zgina się rydel naszej filozoficznej refleksji nad językiem. Paradoks ma więc charakter metafilozoficzny. Jego destrukcyjna siła nie jest wymierzona w funkcjonowanie języka, lecz w filozofów, którzy funkcjonowanie to chcą ująć teoretycznie. Problem nie występuje, gdy jesteśmy wewnątrz gry językowej: pomocnik nie ma dylematu, czy słowo „kostka” znaczy kostka, czy *kostłup*. Trudność pojawia się w momencie, gdy obserwujemy grę z zewnątrz i chcemy wskazać filozoficzne racje, wyjaśniające zachowania jej uczestników.

Według Wittgensteina właściwą reakcją na paradoks nie jest zatem konstruowanie kolejnych teorii, tylko zasadnicza zmiana naszego sposobu myślenia. Zmiana, która sprawi, że zobaczymy, iż sceptyk, wysuwając paradoks, i tym razem „chce wątpić, gdzie nie można pytać” (Wittgenstein 1997, teza 6.51).

Bibliografia

Blackburn S. (1984), *The Individual Strikes Back*, „Synthese" 58, s. 281–301.

Boghossian P.A. (1989), *The Rule-Following Considerations*, „Mind" XCVIII(392), s. 507–549.

Brandom R. (1994), *Making it Explicit*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Dziobkowski B. (2012), *Uwagi o metodzie późnego Wittgensteina*, „Przegląd Filozoficzny" 3(83), s. 81–91.

Dziobkowski B. (2013), *Nonfaktualizm a kognitywistyka*, „Przegląd Filozoficzny" 2(86), s. 501–511.

Dziobkowski B. (2016), *Teorie znaczenia*, w: J. Odrowąż-Sypniewska (red.), *Przewodnik po filozofii języka*, Kraków: Wydawnictwo WAM, s. 19–66.

Frege G. (1967), *Sens i nominat*, tłum. J. Pelc, w: J. Pelc (red.), *Logika i język. Studia z semiotyki logicznej*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 225–251.

Frege G. (1977), *Funkcja i pojęcie*, tłum. B. Wolniewicz, w: idem, *Pisma semantyczne*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 18–44.

Frege G. (1988), *Die Grundlagen der Arithmetik*, red. C. Thiel, Hamburg: Meiner.

Horwich P. (2005), *Reflections on Meaning*, Oxford: Clarendon Press.

James W. (1998), *Pragmatyzm*, tłum. M. Szczubiałka, Warszawa: Wydawnictwo KR.

Kripke S. (2007), *Wittgenstein o regułach i języku prywatnym*, tłum. K. Posłajko, L. Wroński, Warszawa: Fundacja Aletheia.

Kusch M. (2006), *A Sceptical Guide to Meaning and Rules*, Montreal–Kingston, Ithaca: McGill-Queen's University Press.

Locke J. (1955), *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. II, tłum. B. Gawecki, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Martin C.B., Heil J. (1998), *Rules and Powers*, „Philosophical Perspectives" 12, s. 283–312.

McGinn C. (2002), *Wittgenstein, Kripke and Non-Reductionism about Meaning*, w: A. Miller, C. Wright (red.), *Rule-Following and Meaning*, Montreal–Kingston, Ithaca: McGill-Queen's University Press, s. 81–91.

Miller A., Wright C. (red.) (2002), *Rule-Following and Meaning*, Montreal–Kingston, Ithaca: McGill-Queen's University Press.

Moore G.E. (1959), *Wittgenstein's Lectures in 1930–1933*, w: idem, *Philosophical Papers*, London: George Allen & Unwin Ltd., s. 252–324.

Pettit P. (1990), *The Reality of Rule-Following*, „Mind" XCIX(393), s. 1–21.

Putnam H. (1998a), *Znaczenie wyrazu „znaczenie”*, w: idem, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, tłum. A. Grobler, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 93–184.

Putnam H. (1998b), *Wiele twarzy realizmu*, w: idem, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, tłum. A. Grobler, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 323–429.

Quine W.V.O. (1999), *Słowo i przedmiot*, tłum. C. Cieśliński, Warszawa: Fundacja Aletheia.

Russell B. (1908), *Transatlantic „Truth”*, „Albany Review” 2, s. 393–410.

Ryle G. (1970), *Czym jest umysł?*, tłum. W. Marciszewski, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Sellars W. (1954), *Some Reflections on Language Games*, „Philosophy of Science” 21(3), s. 204–228.

Stabler E.P. (1987), *Kripke on Functionalism and Automata*, „Synthese” 70(1), s. 1–22.

Wittgenstein L. (1972), *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Wittgenstein L. (1995), *Wykład o etyce*, tłum. W. Sady, w: idem, *Uwagi o religii i etyce*, Kraków: Znak, s. 75–85.

Wittgenstein L. (1997), *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Wittgenstein L. (1998), *Niebieski zeszyt*, tłum. A. Lipszyc, w: idem, *Niebieski i brązowy zeszyt*, Warszawa:

Wydawnictwo Spacja, s. 19–123.
Wittgenstein L. (2000a), *Uwagi o podstawach matematyki*, tłum. M. Poręba, Warszawa: Wydawnictwo KR.
Wittgenstein L. (2000b), *Uwagi różne*, tłum. M. Kowalska, Warszawa: Wydawnictwo KR.

Przypisy

[1] W *Traktacie* „księga świata” pojawia się w tezie 5.631 w kontekście rozważań o „podmiocie myśli i wyobrażeń”.

[2] W *Wykładzie o etyce* Wittgenstein zaznacza, że wyrażenia wartościujące mogą mieć sens względny (trywialny) albo absolutny (etyczny). W pierwszym wypadku mamy do czynienia z opisami faktów. Tu interesuje nas drugi sens.

[3] Są to zdania, które mówią, że takie-a-takie wyrażenie ma takie-a-takie znaczenie.

[4] Teza o niezdeterminowaniu przekładu jest szeroko omówiona w książce *Słowo i przedmiot*.

[5] Również zaproponowana przez Kripkego interpretacja myśli Hume’a wzbudza kontrowersje.

[6] Kripke raczej unika jednoznacznej odpowiedzi na to pytanie. Bierze się to przypuszczalnie stąd, że nie chce wikłać się w spory ontologiczne. Jednak ocena wartości

analizy dyspozycjonalnej jest pochodną tego, jak rozumiemy „fakty dyspozycjonalne”.

[7] Filozofowie zdolność tę zwykle nazywali „intencjonalnością”.

[8] Sposób życia można scharakteryzować jako ogół działań właściwych dla danej grupy osób.

[9] Z przedstawionych w części czwartej rozwiązań bezpośrednich – również zwolennicy platonizmu starali się umieścić znaczenia na zewnątrz podmiotu.

[10] Nie znaczy to oczywiście, że powinniśmy zaprzestać naukowych analiz języka. Ważne jest, by śledząc wywód Wittgensteina, pamiętać, że paradoks skierowany jest przeciwko filozofii, która szuka racji, a nie przeciwko nauce opisującej świat w kategoriach przyczynowych (por. Wittgenstein 1972, § 325).

[11] Pamiętamy oczywiście, że pytania sceptyka nie są skierowane do budowniczego i pomocnika, tylko do filozofa, próbującego wyjaśnić funkcjonowanie ich języka.

Marcin Miłkowski
SZTUCZNA
INTELIGENCJA

Jacek Hołówka
ŚWIADOMOŚĆ

FILOZOFIA UMYSŁU

Marcin Miłkowski

Sztuczna inteligencja[1]

S ł o w a k l u c z o w e: *funkcjonalizm, sztuczna inteligencja, świadomość, kognitywistyka, obliczeniowa teoria umysłu, wieloraka realizacja, Chiński Pokój, nierozstrzygalność, koneksjonizm, enaktywizm*

Wstęp

Jeśli porównać pojęcie „sztuczna inteligencja” z innymi pojęciami filozoficznymi, takimi jak np. „prawda” czy „sprawiedliwość”, okaże się, że jest ono wyjątkowo zmienne historycznie. Odzwierciedla ono bowiem również – ale nie tylko – stan technik informatycznych, które rozwinęły się ogromnie od lat pięćdziesiątych XX wieku, kiedy to do użytku wprowadzono ten termin. Z jednej strony o sztucznej inteligencji mówiono wówczas z ogromnym optymizmem, przewidując, że np. w ciągu dziesięciu lat powstaną programy pokonujące ludzi w szachy

(Newell, Simon 1961). Dokonało się to nie w latach siedemdziesiątych, lecz dopiero w roku 1997, kiedy Garri Kasparow przegrał z Deep Blue. Pokładane w sztucznej inteligencji nadzieje nie zawsze więc iściły się tak szybko. Nie powstały też idealne programy do tłumaczenia maszynowego, a systemy eksperckie wcale nie były tak wszechstronne, jak się spodziewano. Z drugiej strony krytycy zawsze uznawali dotychczasowe osiągnięcia za zbyt małe, aby w ogóle mówić o sztucznej inteligencji – ilekroć program komputerowy rzeczywiście istniał i działał, przestawał wydawać się sztuczną inteligencją, a był jedynie prostą mechaniczną procedurą. Użytkownicy dzisiejszych wyszukiwarek internetowych zapewne nie zdają sobie sprawy z tego, że korzystają z bardzo złożonych systemów sztucznej inteligencji, dopasowujących wyniki nie tylko do słów-kluczy, lecz także do możliwych preferencji użytkownika, wywnioskowanych z poprzednich zapytań i tendencji statystycznych.

Jednak opis rozwoju pojęcia sztucznej inteligencji i kolejnych faz krytyki badań nad sztuczną inteligencją (Dreyfus 1972, 1979) nie ujawni filozoficznego potencjału, jaki kryje się w tym pojęciu. Ot, kolejne pojęcie techniczne,

które podlegało przemianom historycznym, kwestia może dla ogólnej filozofii techniki. Dla filozofii pojęcie sztucznej inteligencji okazało się czymś więcej. Jest bardzo użyteczną abstrakcją. Odrywa bowiem ideę – nie tyle samej inteligencji, ile w ogóle umysłu i poznania – od konkretnych okoliczności biologicznych i kulturowych. Umysł traktuje się więc nie tylko jako wytwór ewolucji i kultury, lecz także jako coś, co można badać jako takie, i to metodami ścisłymi. Krytycy sztucznej inteligencji zaś to nie tyle technofobowie, obawiający się rewolucji robotów, ile sceptycy wobec idei badania umysłu czy poznania jako takiego, w oderwaniu od cielesności, historyczności, neurobiologii czy struktur społecznych.

Pojęcie sztucznej inteligencji jest więc pewną abstrakcją i narzędziem filozofów. I jak każde narzędzie, do jednego celu nadaje się lepiej, do innego gorzej. W tym rozdziale najpierw przedstawię genezę idei sztucznej inteligencji, a następnie jej wpływ na rozwój koncepcji funkcjonalizmu w filozofii umysłu. W kolejnej części tekstu zaprezentowane zostaną zarzuty i problemy funkcjonalizmu oraz idei sztucznej inteligencji. Wreszcie opiszę krótko zastosowania badań nad sztuczną inteligencją

w kognitywistyce na przykładzie świadomości. Dzięki temu możliwa będzie ocena, do jakich celów można stosować koncepcję sztucznej inteligencji, a do jakich nadaje się ona gorzej.

1. Test Turinga i narodziny filozoficznej refleksji nad sztuczną inteligencją

Choć nazwa „sztuczna inteligencja” powstała w roku 1956 przy okazji konferencji w Dartmouth (zorganizowanej m.in. przez Johna McCarthy’ego, Marvina Minsky’ego i Claude’a Shannona), to współczesna idea sztucznego myślenia jest znacznie wcześniejsza. Alan Turing, twórca teoretycznych podstaw współczesnej matematycznej teorii obliczeń, w roku 1950 opublikował w czasopiśmie „Mind” niesłychanie wpływowy artykuł, w którym dociekał związku między komputerami a myśleniem (Turing 1995). Stworzył on w latach trzydziestych XX wieku pojęcie maszyny uniwersalnej, zwanej potem uniwersalną maszyną Turinga, która była formalizacją intuicyjnego pojęcia efektywnego obliczania

(czyli algorytmu). Z jego nazwiskiem łączy się też tzw. tezę (a właściwie definicję regulującą) Churcha-Turinga, która stwierdza, że efektywnie obliczalne są wszystkie i tylko te funkcje matematyczne, które są obliczalne przez uniwersalną maszynę Turinga (Olszewski 2009; Murawski 1990). W latach wojennych pracował nad łamaniem szyfrów niemieckiej maszyny Enigma, wykorzystując pionierskie prace polskich matematyków, dostarczone przez polski wywiad, ale jednocześnie tworzył maszyny obliczeniowe służące do analizy kryptologicznej.

Wróćmy do jego klasycznego artykułu o myśleniu. Przedmiotem analizy Turinga jest samo pojęcie inteligencji. Turing uważa, że nieinteresująca filozoficznie jest analiza pojęć takich jak „maszyna" i „myślenie" na podstawie dotychczasowego użycia terminów w języku. To bowiem sprowadzałoby filozofię do badań sondażowych czy statystycznych, co, jak zauważa, byłoby niedorzeczne. Dlatego zamiast pytać o to, jak dotychczas używano tych pojęć, Turing dokonuje parafrazy, która okaże się brzemienna w skutki. Proponuje zastąpić pytanie: „Czy maszyna może myśleć?" innym pytaniem. Inspiracją dla Turinga była gra towarzyska, popularna w jego czasach: celem gry

było odgadnięcie płci osoby grającej na podstawie jej pisemnych odpowiedzi, a pytania mogły być dowolne. Turing proponuje drobną modyfikację: niech graczami będą maszyna licząca i człowiek. Jeśli sędzia nie jest w stanie rozróżnić maszyny od człowieka, wtedy ma do czynienia z myśleniem i inteligencją. W ten sposób początkowe pytanie zostanie sparafrazowane następująco: czy sędzia w tej grze będzie zawsze w stanie odróżnić człowieka od maszyny?

Opisaną przez Turinga grę nazywa się też w literaturze „testem Turinga", gdyż sprawia ona wrażenie pewnego praktycznego testu, który pozwoli sprawdzić, czy maszyna rzeczywiście myśli. Test ten obrósł już ogromną literaturą (Łupkowski 2010; Kasperski 2003), a tu nie ma miejsca na drobiazgową analizę testu czy samego artykułu, z wielu względów ważnego dla rozwoju sztucznej inteligencji. Mimo że Turing nie używa terminu „sztuczna inteligencja", *de facto* dostarcza kryteriów wystarczających bycia sztuczną inteligencją.

Test Turinga – uzależniający werdykt, czy mamy do czynienia z prawdziwą inteligencją, od zdolności do inteligentnego uczestnictwa w konwersacji – ma znaczenie czysto

filozoficzne, a nie praktyczne i nie wpływa na rozwój informatyki czy badania nad poznaniem. Jest tak z dwóch względów.

Po pierwsze, posługiwanie się językiem zostaje utożsamione z myśleniem czy inteligencją. Założenie to pochodzi wprost od Kartezjusza, który w *Rozprawie o metodzie pisał*, iż maszyny tym różnią się od ludzkiego umysłu, że nigdy nie będą w stanie inteligentnie posługiwać się językiem. Turing podziela Kartezjańskie założenie, że myślenie nie musi być cielesne, tj. może być urzeczywistnione bez udziału biologicznej maszynerii, lecz wbrew Kartezjuszowi twierdzi, że może istnieć maszyna, która się językiem posłuży. Warto zwrócić uwagę na tę „niecielesną" czy abstrakcyjną charakterystykę sztucznej inteligencji, bo to będzie przedmiotem krytyki wrogów sztucznej inteligencji. Po drugie, nie istnieje żaden praktyczny program badawczy, którego celem byłoby przejście testu Turinga. Ten test jest domeną raczej amatorów, a nie profesjonalnych badaczy, i to nie dlatego, że test jest nieciekawy, lecz dlatego, że trudno powiedzieć, w jaki sposób można by się stopniowo zbliżać do tego celu i oceniać postępy. Co więcej, test ma naturę czysto behawioralną, a przez to nie mówi nic na

temat natury procesów stojących u podstaw sprawnego posługiwania się językiem ani nie odpowiada na pytanie, dlaczego mają one być warunkiem myślenia.

Test Turinga jest więc przede wszystkim ideą filozoficzną. I właśnie ze względów w dużej mierze pojęciowych można mieć wątpliwości, czy na pewno jest dobrze pomyślany. Wszak posługiwanie się językiem nie jest ani konieczne, ani wystarczające dla myślenia. Słonie czy kruki uznaje się za zwierzęta inteligentne, chociaż nie mówią. Zwykle uznajemy też, że niemowlęta myślą, chociaż nie umieją jeszcze mówić. Na obronę Turinga można by wskazać, że niektórzy filozofowie zakładali, że bez języka nie ma myślenia, a przynajmniej racjonalności (Davidson 1992). Ich argumenty opierają się przede wszystkim na tym, że nie sposób pozytywnie potwierdzić, czy zwierzęta i w ogóle systemy nieposługujące się językiem rzeczywiście mają przekonania. Jest to jednak nieprawda, o czym świadczy chociażby fakt, że jesteśmy w stanie nawiązać komunikację z osobami będącymi w tzw. syndromie zamknięcia, czyli (niemal) całkowicie sparaliżowanymi (na takim przypadku oparty jest m.in. znany film biograficzny *Motyl*

i skafander). Istnieją interfejsy mózg-komputer, a więc urządzenia umożliwiające osobom sparaliżowanym pewną formę kontaktu przez bezpośredni odczyt stanów ich mózgów, co według Davidsona powinno być *a priori* i z konieczności niemożliwe. Co więcej, badania psychologów rozwojowych i etologów, zmierzające do przypisywania pewnych stanów myślowych małym dzieciom (np. na podstawie obserwacji ruchów gałek ocznych) i zwierzętom, nie są bynajmniej oparte na czczych spekulacjach, lecz na stabilnej, choć skomplikowanej metodologii eksperymentalnej. Stąd też nie ma zniewalającego powodu, by uznawać prymat języka; te argumenty o charakterze sceptyckim można by równie dobrze odwracać: skąd wiadomo, że mówiący naprawdę myślą?

I to nasuwa kolejny problem, na który wskazywał już Stanisław Lem (1974), a później Ned Block (1981): można sobie wyobrazić program, który będzie generował bardzo wiele sensownych odpowiedzi, lecz bez przeprowadzania realnych wnioskowań i operacji poznawczych. Rzeczywiście, wiele botów, czyli automatów służących do symulacji rozmowy – to o nich rozpisują się media,

donosząc, że przeszły one test Turinga – ma naturę wioski potiomkinowskiej: opierają się raczej na prostych trikach, aby oszukiwać sędziego, zamiast korzystać z realnej bazy wiedzy do generowania odpowiedzi i prowadzenia dialogu (Labenz 2004). Nie jest jednak oczywiste, czy program rzeczywiście zwodzący ludzkich sędziów może być tak prosty, jak sugerują Lem i Block: żaden program nie przeszedł naprawdę rzetelnie przeprowadzanych testów. Corocznie organizowany jest konkurs o Nagrodę Loebnera, w którym można wygrać 100 000 dolarów, prezentując program, który przejdzie test Turinga. Do grona sędziów zapraszani są filozofowie i informatycy. Nagroda nadal czeka.

2. Funkcjonalizm w filozofii umysłu

Idea sztucznej inteligencji jako klucza do myślenia stawała się w latach pięćdziesiątych coraz bardziej wpływowa. W 1960 roku Hilary Putnam opublikował tekst, w którym po raz pierwszy wyraźnie sformułował tezę funkcjonalizmu (Putnam 1960). Utożsamił on w nim stany umysłowe ze stanami uniwersalnej

maszyny Turinga. Nie jest istotne, z jakiego materiału wykonany jest umysł; nie jest istotne, czy jest żywy, czy biologiczny – liczy się tylko jego funkcja, czyli to, co może uczynić. Komputery można wykonywać przecież z lamp elektronowych, tranzystorów, układów scalonych, a nawet z rurek z wodą (Bissell 2007). Funkcję zaś rozumie się jako rolę przyczynową w systemie wyposażonym w wejście i wyjście. W przypadku organizmów żywych wejście utożsamia się ze zmysłami, a wyjście – z systemami motorycznymi i artykulacyjnymi (mowa).

Funkcjonalizm powstał w opozycji wobec teorii identyczności typów, według której typy własności umysłowych są tożsame z typami własności układu nerwowego (Smart 1995). Na przykład pewnego rodzaju odczuciom odpowiadają wprost pewne rodzaje pobudzeń układu nerwowego. Zdaniem Putnama i innych funkcjonalistów (Block, Fodor 1972)[2] jest to mało wiarygodne, gdyż np. żaba jest tak samo zdolna do odczuwania bólu jak człowiek, a własności jej mózgu są zupełnie inne. Co więcej, można sobie niesprzecznie wyobrazić istnienie inteligentnych istot pozaziemskich o biologii zupełnie innej niż ziemska, co byłoby

niemożliwe, gdyby teoria identyczności typów była prawdziwa. I wreszcie, jak głoszą funkcjonaliści, można też mówić o myśleniu w odniesieniu do niektórych komputerów, czyli sztucznej inteligencji. A przecież komputery nie mają układów nerwowych.

Wszystkie te trzy argumenty miały uzasadnić tezę o wielorakiej realizacji stanów lub własności umysłowych: głosi ona, że owe stany czy własności mogą być urzeczywistnione przy użyciu różnego rodzaju substratów przy zachowaniu tej samej funkcji. Tak jak można zrealizować funkcję korkociągu za pomocą różnych urządzeń technicznych, zbudowanych z metalu, ale także z innych sztywnych materiałów, z metalową śrubą do wkręcania czy nawet z gazem, tak można różnie realizować umysły. Funkcjonaliści, odwołując się więc do pojęcia sztucznej inteligencji, zaczęli rozumieć umysł w sposób oderwany od jego biologicznego podłoża.

Zdaniem funkcjonalistów możliwe jest więc rozumienie procesów poznawczych niezależnie od ich fizycznego urzeczywistnienia. Teza o wielorakiej realizacji posłużyła im do uzasadnienia tezy o autonomii psychologii jako nauki, niesprowadzalnej na przykład do

neurobiologii (Fodor 2008). Fodor porównuje myśli do pieniędzy: w ekonomii nie redukuje się pojęcia pieniądza do pojęcia paciorków, sztabek złota, banknotów, czeków czy zapisów elektromagnetycznych. Podobnie pojęcia czy przekonania nie redukują się wprost do predykatów fizycznych; zawsze są urzeczywistnione fizycznie, jak pieniądze, ale lista możliwych realizatorów jest potencjalnie otwarta, przez co nie da się jej zapisać w skończonej formule.

Przez wiele lat uznawano, że argumentacja funkcjonalistów w sposób przekonujący obala teorię identyczności typów. Tymczasem argument, że ból żaby jest zupełnie inaczej zrealizowany niż ból u człowieka, opiera się na założeniu, że typy neurobiologiczne w obu przypadkach są różne. A przecież na mózgach zwierząt prowadzi się badania w poszukiwaniu lekarstw dla ludzi. Jak to w ogóle możliwe? Ano dlatego, że nawet prostsze mózgi mogą być modelami mózgów bardziej złożonych – gdyż w dużej mierze podzielają ich strukturę i funkcję (Bechtel, Mundale 1999). Struktura ludzkiego mózgu jest wytworem procesów ewolucyjnych, dzięki którym ma on obszary homologiczne z obszarami mózgów innych zwierząt – mają one

po prostu wspólne ewolucyjne dziedzictwo. Żabie neurony nie są aż tak radykalnie różne od ludzkich, też mają dendryty, aksony itd.

Okazuje się przy tym, że niesłychanie trudno znaleźć przekonujące przykłady prawdziwej wielorakiej realizacji w psychologii (Polger 2008; Shapiro 2008). Do wielorakiej realizacji nie wystarczy istnienie dowolnych różnic fizycznych. Każdy egzemplarz *Pana Tadeusza*, nawet z tego samego wydania, *jakoś* fizycznie różni się od innego egzemplarza (dlatego jest innym egzemplarzem!). Ale to jeszcze nie oznacza, że dane wydanie *Pana Tadeusza* jest wielorako zrealizowane. Relacja między tekstem *Pana Tadeusza* a poszczególnymi egzemplarzami danego wydania tej książki to relacja typ-egzemplarz, a więc relacja egzemplifikacji. Podobnie każda porcja wodoru jest numerycznie różna od innej porcji, ale egzemplifikuje wodór. Nie znaczy to jednak, że wodór jest wielorako realizowany fizycznie. Aby mówić o wielorakiej realizacji, należy wskazać własności fizyczne, które są istotne dla urzeczywistnienia danej własności funkcjonalnej, np. wyciągania korka z butelki. Na przykład kolor korkociągu nie jest wystarczający, aby dany egzemplarz korkociągu (malowany farbą czerwoną lub zieloną) uchodził

za innego *typu* realizację fizyczną. Thomas Polger i Lawrence Shapiro wskazują, że argumenty funkcjonalistów często były pod tym względem nieprecyzyjne. Mózgi są plastyczne i każdy człowiek ma nieco inny mózg, ale to jeszcze nie znaczy, że u ludzi występują *różnego rodzaju* realizatory tego samego typu procesów umysłowych. Żeby to pokazać, należy odpowiednio precyzyjnie scharakteryzować typ procesu umysłowego i pokazać, w jaki sposób różnice indywidualne przekładają się na jego urzeczywistnienie i to w taki sposób, że trzeba mówić o zupełnie innego rodzaju realizacji (Shapiro 2004).

I tu docieramy do sedna problemu. Jeśli funkcją żabich neuronów jest odbieranie informacji o bólu u tego rodzaju żaby, to ludzki mózg takiej funkcji po prostu nie ma. Jeśli zaś funkcją tych neuronów jest odbieranie informacji bólowej po prostu, to mózg człowieka ją ma. Mówiąc inaczej: pozór istnienia wielorakiej realizacji może brać się stąd, że funkcja jest opisywana bardzo ogólnie i abstrakcyjnie, a realizatory – szczegółowo, ze wskazaniem na własności danego organizmu. Ale wtedy wieloraka realizacja jest jedynie interpretacją przypisaną własnościom rzekomo

wielorako realizowanym, bo te same własności można jednocześnie opisywać jako jednolicie i wielorako zrealizowane.

Idea sztucznej inteligencji nie pomoże jednak zobiektywizować idei wielorakiej realizacji. Można bowiem mieć wątpliwości, jak stosować pojęcie wielorakiej realizacji w odniesieniu do komputerów – ich funkcje też można różnie charakteryzować (Miłkowski 2013a). Co prawda, za pomocą argumentu z wielorakiej realizacji można zbijać argumenty zwolenników teorii identyczności, ale oni wcale nie muszą się poddawać, tłumacząc, że istotne przyczynowo dla danej funkcji umysłowej typy *de facto* pozostają takie same. Współcześni filozofowie bronią wręcz teorii identyczności typów, nie tyle jako prawdy pojęciowej czy koniecznej, lecz jako heurystyki niezbędnej w badaniach neuronauk poznawczych (Bechtel, McCauley 1999; Polger 2004).

3. Cena abstrakcji i złudzenia intuicji

Funkcjonalista może odeprzeć argumenty krytyków, wskazując, że na wielorakiej realizacji funkcjonalizm się nie kończy. I trzeba podkreślić,

że powstało bardzo wiele funkcjonalistycznych ujęć różnych zdolności umysłowych – bo funkcjonalizm sankcjonował swoiste podejście do badania procesów poznawczych, które opierało się m.in. na budowaniu modeli obliczeniowych, a więc na metodach sztucznej inteligencji. Modele tego rodzaju miały na celu symulowanie przebiegu pewnych zadań, np. rozwiązywania problemów, gry w warcaby czy szachy, a także percepcji wzrokowej itd.

Podkreślano jednak, że te modele nie są modelami układu nerwowego; programy komputerowe miały modelować wyłącznie procesy poznawcze (Miller, Galanter, Pribram 1980). Jak to możliwe? Otóż wyjaśnienie tego rodzaju ma rządzić się innymi zasadami, opierając się na analizie funkcjonalnej złożonego systemu (Cummins 1975), która ma doprowadzać do powstania modelu takiego systemu. System taki analizuje się jako mający pewną funkcję (zdolność) dzięki swojej strukturze wewnętrznej, która przyczynia się do istnienia tej zdolności. System rozbija się więc na kolejne podsystemy, które łącznie mają przejawiać daną funkcję. Działanie takiego systemu jest zanalizowane, kiedy struktura systemu *wystarcza* do pojawiania się danej funkcji. Zwróćmy uwagę na

to wyrażenie: „wystarcza do pojawienia się funkcji”. Innymi słowy, postulowana struktura systemu nie musi być konieczna ani rzeczywista. Zdolność do gry w warcaby może przejawiać się w wyniku bardzo różnych algorytmów w różnych systemach, ale do wygrania w warcaby wystarczy którykolwiek z nich (jeśli tylko prowadzi do skutecznej gry). Według wielu funkcjonalistów każdy algorytm, który wystarczy do rekonstrukcji zachowania zewnętrznego systemu, wyjaśnia działanie takiego systemu (Cummins 1983). Takie podejście do wyjaśniania jest niesłychanie liberalne. Prezydenta Kennedy’ego można było zabić gilotyną, więc zgodnie z tezą funkcjonalistów zabicie go gilotyną wyjaśnia jego śmierć funkcjonalnie, bo gilotyna wystarcza do zabicia Kennedy’ego. Ale przecież gilotyna nie odegrała żadnej roli w morderstwie tego amerykańskiego prezydenta! Innymi słowy, funkcjonalizm, traktując wszystkie algorytmy jako identyczne (bo realizujące tę samą funkcję w sensie obliczeniowym, a więc odwzorowanie z danych wejściowych w wyjściowe), za wyjaśniające uznaje czynniki przyczynowo nieistotne (Miłkowski 2013a).

Grę w warcaby można opisać jako pewne przekształcenie pierwszego układu pionów na szachownicy w układ końcowy, pomijając stadia pośrednie. Można jednak uwzględnić wszystkie etapy pośrednie, a wówczas model opisujący daną rozgrywkę w warcaby będzie musiał dokładnie odpowiadać tym etapom. Ta różnica odzwierciedla typ modelu zjawiska: można mieć modele słabo równoważne zjawiskom modelowanym, a więc opisujące je tylko jako przekształcenie wejścia w wyjście albo modele silnie równoważne, a więc uwzględniające także sam proces przekształceń jednego w drugie (Fodor 1968). Funkcjonalizm był dlatego atrakcyjny filozoficznie, że pozwalał mówić nie tylko o zachowaniu zewnętrznym (o funkcjach zachowania równie dobrze mogą mówić behawioryści), lecz także o obiektach teoretycznych odpowiadających nieobserwowanym bezpośrednio stanom umysłowym. Miał gwarantować naukowość psychologii, i to nie za cenę epifenomenalizmu. A to wyklucza tezę, że model wystarczający do odtworzenia danego zjawiska jest wyjaśniający. Potrzebne są modele silnie równoważne.

Zbudowanie pierwszego programu grającego w warcaby dowodzi, że w warcaby może grać

komputer, a więc że sztuczna inteligencja jest w przypadku tej czynności możliwa. Innymi słowy, powstanie programu symulującego dane zadanie poznawcze pokazuje, że możliwe jest pełne wyjaśnienie go w kategoriach obliczeniowych. Ale to wyjaśnienie nie jest jeszcze satysfakcjonujące, bo równie możliwe jest, że ów proces zachodzi w inny sposób: termostat regulujący temperaturę w instalacji grzewczej może być bardzo prostym urządzeniem mechanicznym, ale także zawierać mikroprocesor wykonujący skomplikowany program. A proste urządzenie (np. pasek bimetalu w zaworze) nie działa tak samo jak mikroprocesor.

Istnienie programu grającego w warcaby pozwala także bardzo precyzyjnie, tj. w sposób jednoznaczny i niedopuszczający dwuznaczności, opisać grę w warcaby: języki programowania są bardziej jednoznaczne niż język naturalny. Innymi słowy, jednoznacznie opisuje się *funkcję* systemu, która ma zostać wyjaśniona. W przypadku tej gry zysk z opisu funkcji jest może niewielki, ale ścisłe i jednoznaczne opisanie np. funkcji percepcji wzrokowej pozostaje bardzo trudne, gdyż percepcji nie rozumiemy jeszcze całkowicie.

Mówiąc krótko, istnienie pierwszego modelu obliczeniowego pewnego procesu poznawczego stanowi samo w sobie dowód możliwości jego realizacji przez sztuczną inteligencję, co nie zawsze jest oczywiste (twierdzono przecież, że komputery nigdy nie będą w stanie rozpoznawać mowy, a badania nad tym problemem będą tak drogie, że niemoralne; por. Weizenbaum 1976). A przy tym daje nam ścisłą charakterystykę wyjaśnianej funkcji umysłowej.

Sztuczna inteligencja miała więc na początku historii kognitywistyki spore znaczenie, bo pokazywała, że możliwe jest wyjaśnianie kolejnych zdolności poznawczych w kategoriach obliczeniowych. Jednak nie wyjaśniano, jak *faktycznie* one zachodzą. Takie wyjaśnienia wymagają znacznie więcej, niż początkowo przyznawali funkcjonaliści. Często nie zdawali oni sobie nawet sprawy, że może istnieć bardzo wiele różnych programów realizujących tę samą funkcję, a tylko niektóre z nich mają cokolwiek wspólnego z tym, jak funkcjonuje człowiek lub zwierzęta. Rola sztucznej inteligencji zaczęła więc słabnąć, im bliżej rzeczywistości biologicznej czy psychologicznej sytuowały się modele obliczeniowe; ponieważ okazywało się, że do realizacji funkcji poznawczych istotne jest

to, że zachodzą one w mózgach, a nie w dowolnych komputerach (Dennett 2007). Funkcjonaliści, jeśli nie chcieli angażować się w obronę epifenomenalizmu, musieli uznać, że substrat się liczy, że sama abstrakcja sztucznej inteligencji nie wystarcza do zrozumienia umysłu.

To z kolei zmniejszyło znaczenie sztucznej inteligencji jako metody poznania umysłu jako takiego. Podczas gdy funkcjonaliści początkowo bronili tezy, że oparte na sztucznej inteligencji modele pozwalają zrozumieć poznanie jako takie, musieli oni z czasem przyznać, iż nie da się całkowicie abstrahować od fizycznego podłoża i otoczenia umysłu, jeśli chce się powiedzieć coś, co dotyczy realnych umysłów, a nie jedynie umysłów logicznie możliwych. Powstawały projekty uprawiania antropologii filozoficznej czy też epistemologii przez pryzmat sztucznej inteligencji – co Clark Glymour (Glymour 1987) nazywał „epistemologią androidalną". Program epistemologii androidalnej polegał na wykorzystaniu idei sztucznej inteligencji w dociekaniu nad koniecznymi strukturami systemów poznawczych jako takich, bez odwołania do faktów biologicznych. Jednak to, co miało być zaletą podejścia funkcjonalistycznego –

czyli wielość możliwych realizacji – okazało się gwoździem do trumny epistemologii androidalnej, która po krótkim okresie zainteresowania (Ford, Glymour, Hayes 1995, 2006) właściwie wyczerpała się.

Klasycznym przykładem dyskutowanego w epistemologii androidalnej zagadnienia jest tzw. problem ramy (*frame problem*). To wysoce techniczny problem dotyczący bardzo specyficznych programów inteligentnych: mianowicie programów, w których zakłada się, że myślenie polega na tworzeniu dedukcyjnych dowodów, a więc badań nad sztuczną inteligencją opartych na logice (Shanahan 1997; McCarthy 1968). Problem polega na tym, że jeśli działanie programu doprowadzi do zmiany w opisywanej za pomocą formuł logiki rzeczywistości, to program musi wywnioskować, co uległo zmianie. Ponieważ jednak zmienia się nie tylko to, co jest bezpośrednio opisane, to w systemie służącym do opisu tej rzeczywistości trzeba dodać aksjomaty opisujące każdy rodzaj zmiany i jej konsekwencje: co się zmienia, a co nie. A to z kolei powoduje eksplozję liczby aksjomatów i nie wiadomo, jak sobie z tym problemem łatwo poradzić, zwłaszcza w logice klasycznej. Logicy promujący taki typ sztucznej

inteligencji szybko zaczęli tworzyć nieklasyczną logikę, zwaną niemonotoniczną, w której można uczynić założenie w rodzaju: „wszystko pozostaje bez zmian, jeśli nie podano *explicite* inaczej” (Makinson 2008). Można więc wnioskować: jeśli Ćwirek jest ptakiem, to lata, a następnie wycofać się z tego wniosku, jeśli okaże się, że Ćwirek jest nie tylko ptakiem, lecz także pingwinem (bo w przypadku pingwinów podano *explicite*, że nie lata). Powstały też automatyczne metody tworzenia takich specjalnych aksjomatów, a więc techniczny problem ramy został w dużej mierze rozwiązany, choć wymagał wykroczenia poza logikę klasyczną. Co więcej, a to może dla naszych celów najistotniejsze, nie jest wcale oczywiste, że ten problem – lub coś do niego analogicznego – w ogóle łatwo może się pojawić w innych systemach sztucznej inteligencji. Jednak filozofowie, w tym Daniel Dennett i Jerry Fodor, potraktowali ten problem znacznie ogólniej. Według Dennetta (1998, rozdz. 11) problem ramy przypomina problem indukcji, dotyczący tego, które własności można uogólniać na podstawie pojedynczych próbek. Roboty napotykające problem ramy po prostu nie wiedzą, czy mogą generalizować i jak. Tymczasem Fodor (1987) uznaje, że problem

ramy polega na problemie wyboru tego, co jest relewantne w danej sytuacji, czyli rozsądnego wnioskowania w sposób niededukcyjny. Zdaniem obu filozofów oba te problemy są trudne i nierozwiązywalne – też w sztucznej inteligencji. Badacze tej dziedziny wskazywali jednak, że obie te interpretacje są karkołomne, a termin „problem ramy” użyty za szeroko (Shanahan 1997). Zaczął on od pewnego momentu oznaczać dowolny problem, nierozwiązywalny metodami obliczeniowymi, który jednak ludzie rozwiązują sprawnie w danym kontekście (Pylyshyn 1987). Ponieważ nie wiadomo jednak, na czym takie problemy polegają i czym są (o ile w ogóle istnieją), to trudno uważać, że jest to jasny i wyraźny termin, zrozumiały dla jego użytkowników. Stał się on raczej pustą etykietą.

To niezbyt dobrze świadczy o stanie epistemologii androidalnej. W pewnej mierze miała opierać się ona na rozpoznanych już problemach w badaniach nad sztuczną inteligencją i robotyką. Okazywały się one jednak albo proteuszowe, zmieniając kształt w różnych interpretacjach, jak problem ramy, albo nieszczególnie istotne dla badań nad poznaniem. Nawet bowiem skuteczne rozwiązania

problemów w sztucznej inteligencji stanowią jedynie modele wystarczające do zachodzenia pewnych procesów poznawczych, tak jak w klasycznych wyjaśnieniach funkcjonalistycznych. Wtedy jednak nie jest wcale jasne, czy epistemologia androidalna, opisująca maszyny człekopodobne, ma cokolwiek ciekawego do powiedzenia na temat epistemologii człowieka, który wcale nie musi podzielać struktur tych maszyn. Jednak uprawianie teorii poznania istot wyłącznie możliwych (czyli często jedynie postulowanych androidów) lub sztucznych, choć samo w sobie ciekawe, może nie mieć interesujących konsekwencji dla teorii poznania w ogóle. Trudno by sądzić, że znajomość zasad pracy Tłumacza Google może nam objaśnić, na czym polega praca Romana Ingardena nad przekładem Kanta. Mówiąc inaczej, sztuczna inteligencja wraz z robotyką wcale nie stanowią prostego klucza do zagadek umysłu. Ich metody pozwolą uściślić nasze wstępne rozpoznanie problemów, lecz niekoniecznie pozwolą pokazać konieczną strukturę każdego umysłu *in abstracto*.

To uściślenie wstępnego rozumienia problemów może mieć jednak bardzo dużą wartość. Daniel Dennett broni tezy, że

filozoficzne eksperymenty myślowe zyskują na jasności, jeśli je odnieść nie do człowieka, lecz do robota. W ten sposób analizuje on znany eksperyment Franka Jacksona na temat neurolożki Marii, od urodzenia wychowywanej w czarno-białym pokoju (Jackson 2003). Jackson powiada, że Maria wie wszystko, co można wiedzieć na temat kolorów, jeśli chodzi o fizyczne mechanizmy odbioru barw i budowy mózgu, lecz jednocześnie nie widziała ona czerwieni. Następnie pyta czytelnika: czy Maria dowie się czegokolwiek, jeśli pokaże się jej czerwonego pomidora? Niewiele osób temu zaprzeczy (innego zdania jest m.in. Dennett). Zaskakującym wnioskiem Jacksona jest jednak to, że jeśli Maria dowiaduje się czegokolwiek, to fizykalizm jest fałszywy, bo przecież wie ona wszystko, co da się wiedzieć o barwach pod względem fizycznym. Dennett jednak mówi, że ten eksperyment jest podstępny, bo nie sposób wyobrazić sobie człowieka wszechwiedzącego; ten musiałby być bowiem nieskończony, a to sprzeczne z fizykalizmem. Nam tylko wydaje się, że wyobrażamy sobie wszechwiedzącą neurobiolożkę. Mimo to spór ten pozostaje trudny, jeśli dotyczy człowieka. Znacznie łatwiej rozstrzygnąć go w przypadku robota, Dennett

proponuje więc przeprowadzić eksperyment na Robomarii: robocie, który będzie miał ogromną wiedzę na temat barw, lecz czarno-białą kamerę (Dennett 2007). Czy Robomaria będzie w stanie wiedzieć, jak to jest widzieć kolory? Oczywiście, jeśli tylko będzie mogła zasymulować działanie podobnego robota, ale wyposażonego w kamerę kolorową. Taką symulację może przeprowadzić obliczeniowo i zobaczyć kolory, nie mając jeszcze kamery kolorowej, naśladując działanie tego drugiego robota. Nie ma tu więc dobrego argumentu przeciwko fizykalizmowi, bo oryginalny argument opierał się tylko na pewnym złudzeniu wyobraźni, powiada Dennett.

Innym pozytywnym przykładem uściślania problemów jest ogromna dyskusja, która narosła wokół eksperymentu myślowego Johna Searle'a, uchodzącego za najważniejszy argument przeciwko sztucznej inteligencji (Searle 1995). Searle zaznacza, że nie widzi nic zdrożnego w komputerowych symulacjach czynności poznawczych (co określa mianem „słabej sztucznej inteligencji")[3]; krytykuje jedynie tezę „mocnej sztucznej inteligencji", głoszącą, że program komputerowy (lub komputer) będzie rzeczywiście umysłem, jeśli tylko wykona odpowiedni algorytm. Searle przedstawia

następujący eksperyment myślowy. W pewnym pokoju znajduje się człowiek posługujący się skomplikowanym podręcznikiem przekładu z języka chińskiego na angielski. Sam jednak w ogóle nie zna chińskiego. Przez otwór do pokoju – zwanego Chińskim Pokojem – dostaje karteczkę z napisem w języku chińskim. Korzystając z podręcznika i wertując go, tworzy angielski przekład. Czy powiedzielibyśmy, że rozumie po chińsku? Nie! Dlatego też, powiada Searle, nie ma podstaw, aby przypisywać komputerom rozumienie języka naturalnego. Najważniejszym kontrargumentem na eksperyment Searle'a jest tzw. odpowiedź systemowa: operator podręcznika nie rozumie chińskiego, ale cały pokój dysponuje wiedzą jako system. Chińskiego nie rozumieją pojedyncze neurony, tylko Chińczyk, w którego głowie te neurony się znajdują. Zwolennicy tej odpowiedzi wskazują też, iż z argumentacji Searle'a nie wynika, że cały system nie rozumie; innymi słowy, ten wniosek nie wynika z żadnych jego przesłanek (Copeland 1993).

Searle twierdzi przy tym, że procesy obliczeniowe mają naturę czysto składniową, lecz składnia jako taka nie jest częścią języka fizyki; a zatem komputer nie jest urządzeniem

czysto fizycznym, lecz pewnym układem, któremu dopiero obserwator przypisuje własności obliczeniowe. Mówiąc hasłowo, „składnia nie jest fizyczna”. Jest to odwrócenie typowej argumentacji zwolenników klasycznej sztucznej inteligencji, którzy twierdzili, że jedynym wyjaśnieniem istnienia semantyki jest odwołanie się do formalnej składni realizowanej przez fizyczne urządzenie obliczeniowe: inaczej nie można zrozumieć, w jaki sposób znaczenie pojawia się w świecie fizycznym (Pylyshyn 1984, rozdz. 3). Argumentacja Searle’a jest jednak kontrowersyjna. David Chalmers podaje argument o analogicznej formie: skoro przepisy na ciasta nie są fizyczne (są algorytmami), to ciasta nie są fizyczne. Nawet przy założeniu prawdziwości przesłanek wniosek jest fałszywy, czyli argumentacja jest niepoprawna formalnie (Chalmers 2010, rozdz. 9).

Argument z Chińskiego Pokoju zyskał wielką popularność – i zapoczątkował debatę nad tym, w jaki sposób w systemach obliczeniowych może pojawić się prawdziwa semantyka. Stevan Harnad (1990) przeformułował eksperyment Searle’a, stawiając pytanie: w jaki sposób w systemie obliczeniowym można ugruntować symbole, tzn. nadać im znaczenie w kategoriach

innych niż same symbole? Kwestia ta stała się istotna dla badaczy sztucznej inteligencji i teoretyków robotyki. Debata nad znaczeniem reprezentacji w systemach obliczeniowych nadal się toczy, ale pod wpływem Searle'a zauważono, że wątpliwe jest założenie, iż symbole w komputerach mają znaczenie tylko dlatego, że można im je z zewnątrz przypisać. Poszukuje się raczej mechanizmów poznawczych i społecznych, które pozwolą mówić o znaczeniu (Steels 2008); ten sam problem można też odnieść do żywych systemów poznawczych (Bielecka 2016). Skąd wiemy, że roboty naprawdę mają reprezentacje umysłowe o jakiejś treści? Badając problem na przykładzie robotów, możemy porównywać go z badaniami nad organizmami żywymi i starać się odpowiedzieć na to pytanie.

W tym miejscu warto zauważyć, iż Searle poprzestaje na stwierdzeniu, że mózgi biologiczne po prostu mają takie moce przyczynowe, że mogą naprawdę służyć rozumieniu, a nie tylko być symulacjami rozumienia. Niemniej nie mówi, na czym te moce polegają. Harnad o tyle zmienił postać tego problemu, że spytał właśnie o te tajemnicze moce przyczynowe, zakładając, że być może nie muszą być one bezpośrednio związane z biologią. Swoją

drogą, zdaniem niektórych przedstawicieli enaktywizmu – zwolenników postrzegania systemów poznawczych jako nierozerwalnie sprzęgniętych z otoczeniem i poznawczych właśnie dzięki interakcjom z nim – tylko systemy biologiczne mogą myśleć. I tak Evan Thompson (2007) sądzi, że warunkiem myślenia jest bycie systemem żywym, metabolizującym. Jeśli Thompson ma rację, to wyłącznie organizmy żywe oraz cyborgi – chimery łączące systemy sztuczne i żywe – mogą myśleć i odczuwać; sama sztuczna inteligencja nie wystarczy. Polemiści wskazują jednak, że nie jest jasne, dlaczego do myślenia wymagane są procesy metaboliczne, lub, ujmując sprawę jeszcze ogólniej, dlaczego system musi być śmiertelny lub w stanie specyficznej nierównowagi energetycznej z otoczeniem. Dlaczego myślenie musi być pojęciowo nierozerwalne z życiem? Na to pytanie enaktywizm na razie nie odpowiedział wyczerpująco i przekonująco.

Nie sposób w naszym krótkim przeglądzie problemów sztucznej inteligencji, które zarazem są problemami filozoficznymi i epistemologicznymi, pominąć słynnych twierdzeń Gödla. Kurt Gödel udowodnił, że w każdym odpowiednio silnym systemie

formalnym (równoważnym przynajmniej rachunkowi predykatów pierwszego rzędu z elementarną arytmetyką) istnieją prawdziwe zdania, które jednak nie mogą być dowiedzione w tym systemie (Nagel, Newman 1966). Dowód ten został wykorzystany w argumencie przeciwko możliwości sztucznej inteligencji przez Johna Lucasa (1961), a następnie Rogera Penrose'a (2000). Twierdzą oni, że w przeciwieństwie do komputerów ludzie czytający dowód Gödla wiedzą, że te zdania są prawdziwe. W ich opinii jest tak dlatego, że ludzie mają niemechanizowalną intuicję matematyczną. Warto jednak zauważyć, że Gödel, mimo że sam był dualistą i w przeciwieństwie do Turinga utrzymywał, iż myślenie nie może być zmechanizowane, uważał, że udowodnić tej tezy nie można. Co więcej, Hilary Putnam (1960) zauważył, że argumentacja w stylu Lucasa opiera się na założeniu, że umysł ludzki jest niesprzeczny, a to mało wiarygodne, nie mówiąc o tym, że sam Gödel udowodnił, że nie da się wykazać niesprzeczności odpowiednio bogatego systemu. Stanisław Krajewski (2003) pokazał następnie, że wszelkie argumenty w stylu Lucasa i Penrose'a ze względu na konieczne w nich założenie niesprzeczności

prowadzą albo do sprzeczności wewnętrznej, albo błędnego koła; w najlepszym wypadku wniosek nie wynika z przesłanek. Tak więc spektakularny argument Lucasa i Penrose'a nie może uzasadnić sceptycyzmu wobec sztucznej inteligencji.

Podsumujmy. Sztuczna inteligencja, podobnie jak inne dziedziny dociekań naukowych, może pokazywać nowe problemy i dostarczać narzędzi do precyzyjniejszego zrozumienia starych, ale nadzieje, że pozwoli zrozumieć architekturę systemu poznawczego jako takiego, okazały się płonne. Cena za abstrakcyjne podejście do poznania jest wysoka: znikają liczne szczegóły, również te interesujące dla filozofa. Jednocześnie otwiera nowe pytania i kierunki dociekań teoretycznych, jak w przypadku problemu ugruntowania symboli.

4. Sztuczna inteligencja w badaniach kognitywistycznych

Metody sztucznej inteligencji i robotyki należały od początku istnienia kognitywistyki do jej najważniejszych narzędzi (Apter 1973). Do dziś lwia część wyjaśnień procesów poznawczych

w najlepszych czasopismach naukowych opiera się na modelach obliczeniowych, lecz służą one zwykle do wyjaśniania faktycznych procesów poznawczych i struktur systemów, w których te procesy zachodzą (Miłkowski 2013a, 2013b). Innymi słowy, w kognitywistycznych czasopismach raczej nie znajdzie się opis działania systemu tłumaczenia maszynowego, takiego jak Tłumacz Google, czy sprawnego algorytmu klasyfikowania obrazów. Jest tak dlatego, że celem prac kognitywistycznych jest raczej wyjaśnianie tego, co dzieje się w faktycznych systemach poznawczych, a nie analiza rozwiązań technicznych.

Ponieważ sztuczna inteligencja wymaga ścisłego, zmatematyzowanego, a nie czysto werbalnego opisu myślenia, zwykle jej stosowanie prowadzi do większej precyzji niż w przypadku posługiwania się tylko słowami. Nie będę tu wchodził w różnice między rozmaitymi podejściami do uprawiania sztucznej inteligencji, gdyż nie są one filozoficznie głębokie (opisuję je podręcznikowo gdzie indziej: Miłkowski 2012). Rozróżnia się co prawda systemy symboliczne (wspomniane tu logiczne podejście zalicza się do symbolicznego) i koneksjonistyczne, ale to nie jest dychotomia, gdyż systemy koneksjonistyczne

to sieci prostych elementów przetwarzających, a te mogą realizować obliczenia znane nam z tradycyjnych komputerów cyfrowych. Dość wskazać, że standardowe komputery cyfrowe to *sieci* bramek logicznych, wzorowanych na uproszczonych modelach neuronów, sprowadzonych do roli operatorów logicznych (McCulloch, Pitts 1943; Piccinini 2004). Dzisiaj większość modeli coraz bardziej realistycznie opisuje architekturę mózgu i stara się uwzględniać obliczeniową charakterystykę neuronów, modelowanych nie jako bramki logiczne, lecz jako urządzenia działające w czasie (tzw. impulsowe sieci neuropodobne; por. Eliasmith 2013). Mózg jako taki wydaje się bardzo swoistym komputerem, ani całkowicie cyfrowym, ani całkowicie analogowym, tylko mieszanym (Piccinini, Bahar 2013).

Podstawową różnicą między badaniami w klasycznej sztucznej inteligencji a badaniami kognitywistycznymi jest sprawdzanie zasadności, czyli uprawomocnianie modeli wyjaśniających. Mają one bowiem służyć do wyjaśniania, przewidywania i opisywania zjawisk poznawczych, które są badane empirycznie. Innymi słowy, modele te mają odpowiadać danym empirycznym, zarówno na temat

początkowych i końcowych stadiów procesów poznawczych (co odpowiadałoby słabej równoważności w sensie Fodora, zdefiniowanej już wcześniej), jak i samego ich przebiegu (co odpowiada mocnej równoważności). Tymczasem modele w sztucznej inteligencji testuje się tylko pod kątem tego, czy rzeczywiście prowadzą do pożądanych rozwiązań (i czy robią to szybko i skutecznie). Pomija się, czy robią to realistycznie psychologicznie, a tym bardziej neurobiologicznie (Miłkowski 2015). Symulacje komputerowe z zakresu kognitywistyki przypominają pod tym względem wszelkie inne modele i symulacje, które mają opisywać czy wyjaśniać zjawiska empiryczne (Zeigler 1984; Winsberg 2010). Mniej w tym filozofii, a więcej metodologii modelowania.

Trzeba przy tym zauważyć, że modelowanie obliczeniowe nie jest jedyną metodą wyjaśniania zjawisk poznawczych w kognitywistyce. Nie tylko wymaga ono odwoływania się do nieobliczeniowych mechanizmów biologicznych i uwzględniania społeczno-kulturowego otoczenia systemów poznawczych, lecz także konkuruje samo z innymi metodologiami. Kognitywistyka jest bowiem bardzo pluralistyczna. Często też zwolennikom

obliczeniowej teorii umysłu – a więc teorii, zgodnie z którą myślenie polega na przetwarzaniu informacji – zarzuca się to, że chcą traktować umysł abstrakcyjnie, w oderwaniu od otoczenia, rzeczywistości społecznej czy biologicznej. Te zarzuty są jednak zupełnie chybione: trafiają one w funkcjonalizm, ale nie w obliczeniową teorię umysłu. Współcześni zwolennicy tej ostatniej podkreślają wręcz rolę środowiska i czynników biologicznych (Bechtel 2008; Miłkowski 2013a; Piccinini 2007). Mówiąc krótko, obliczeniowa teoria umysłu łączy się bez problemu z koncepcją ucieleśnienia poznania, czyli tezą, że materialna podstawa procesów poznawczych musi być uwzględniana w wyjaśnieniach naukowych, a oddziaływania cielesne, w tym sensomotoryczne, są istotne w procesach poznawczych.

Bodaj najbardziej kontrowersyjne filozoficznie jest wykorzystanie modelowania obliczeniowego do kognitywistycznego wyjaśniania świadomości. Już z tego powodu warto o nim coś więcej napisać: to być może najsłabsze ogniwo w zastosowaniach sztucznej inteligencji w kognitywistyce. Samo pojęcie świadomości jest skomplikowane i rodzi wiele

filozoficznych kontrowersji (zainteresowanych odesłać należy do rozdziału na temat świadomości w tej książce). Zauważyć jednak warto, że prawie wszystkie naukowe modele świadomości mają naturę obliczeniową (Miłkowski 2010). Wyjątkiem jest bodaj tylko doktryna, że świadomość powstaje na mocy procesów kwantowych w mózgu (Hameroff 2007; Penrose 2000). Zupełnie nie tłumaczy ona jednak, dlaczego świadomość ma wiązać się akurat z efektami kwantowymi, wzmacnianymi rzekomo w układzie nerwowym, nie mówiąc o tym, że eksperymentalnie nie udowodniono ani istnienia takich procesów, ani związku postulowanych procesów z architekturą mózgu, rezultatami eksperymentów psychologicznych i ogniskowych uszkodzeń układu nerwowego. Doktryna ta jest raczej próbą tłumaczenia czegoś, co jest trudne, przez coś, co jest jeszcze bardziej niezrozumiałe (Litt i in. 2006).

Nie ma tu miejsca na dokładne opisywanie dominujących podejść do świadomości, ale warto zaznaczyć, że w ostatnich dwudziestu latach nastąpiły dosyć duże postępy w badaniach nad sztuczną świadomością (Gamez 2008; Gök, Sayan 2012; Reggia 2013). Można wymienić pięć dominujących koncepcji. Pierwsza to

świadomość rozumiana jako globalna przestrzeń robocza (Baars 1988). Teoria ta ma implementacje komputerowe, służące do badania jej własności (Baars, Franklin 2009). Zgodnie z nią istnieje globalna przestrzeń – pamięć robocza, której elementy stają się świadome, gdyż są dostępne dla wielu równolegle działających procesów przetwarzania informacji. Teoria Baarsa tłumaczy m.in. ograniczoną pojemność świadomości (jako skutek ograniczonej pojemności przestrzeni roboczej), jej sekwencyjną naturę, a także to, że zdarzenia świadome mogą generować nieświadome procesy mózgowe. Baars podkreśla jednak, że teoria ta nie ujmuje jakościowego charakteru zdarzeń świadomych. Pewnym wariantem koncepcji Baarsa i dobrym przybliżeniem jest koncepcja świadomości jako „sławy mózgowej" Dennetta (2007).

Drugim istotnym modelem jest teoria świadomości jako integracji informacji. Głosi ona, że świadomość powstaje w złożonych sieciach neuronalnych, w których pewna miara złożoności informacyjnej φ przekracza pewną, eksperymentalnie określoną granicę (Tononi 2004). Wadą tej teorii jest jej nieintuicyjna

konsekwencja: mianowicie pociąga ona pewną wersję panpsychizmu.

Trzecią ważną teorią jest teoria modelu samego siebie (Metzinger 2003; Piłat 2000). Systemy mające obliczeniowy model samego siebie mają być świadome; teoria ta też ma pewne obliczeniowe realizacje (Bongard, Zykov, Lipson 2006). Pewnym wariantem tej teorii jest funkcjonalizm maszyn wirtualnych (Sloman, Chrisley 2003). Głosi on, że mózg realizuje wiele maszyn wirtualnych, a świadomość jest jedną z nich, umożliwiającą percepcję i modelowanie rzeczywistości.

Czwarta teoria to teoria świadomości wyższego rzędu. Jest ona inspirowana dociekaniami filozoficznymi (Rosenthal 2005), ale także wiąże się z licznymi badaniami natury psychologicznej i modelami obliczeniowymi (Cleeremans, Timmermans, Pasquali 2007; Wierzchoń 2013). Zgodnie z tą teorią świadomość jest zawsze samoświadomością; świadome są te reprezentacje, które są przedmiotem innych reprezentacji.

Piąta wreszcie teoria wiąże świadomość z mechanizmami uwagi (Prinz 2012). Modele związane z uwagą tworzył m.in. John Taylor

(Taylor 1997, 2007). Samo pojęcie uwagi bywało bardzo nadużywane w psychologii, zwłaszcza amerykańskiej, w której posługiwano się nim zamiast pojęciem świadomości, z powodów behawiorystycznych skrupułów wyklętym aż do końca lat siedemdziesiątych XX wieku. Do dziś trwają spory, czym jest uwaga (Lauwereyns 2011). Zwykle się jednak sądzi, że świadomość i uwaga to dwa różne procesy (Koch, Tsuchiya 2007), więc modele te dotyczą raczej świadomej uwagi.

Mimo istnienia tych różnych podejść trudno mówić o dojrzałych teoriach świadomości, a co dopiero o dobrze potwierdzonych teoriach świadomości sztucznej. Nadal można mieć wątpliwości, czy modele te przejawiać będą wszelkie cechy świadomości, jej subiektywność czy jakościowy charakter (Chalmers 2010). W ostatnich latach następuje jednak coraz większe zbliżenie między modelami w neuronaukach obliczeniowych a badaczami dociekającymi natury świadomości w psychologii, a także teoretykami świadomości sztucznej. Jest to więc dzisiaj dziedzina żywa, kontrowersyjna, a jednocześnie interesująca z filozoficznego punktu widzenia.

Podsumowanie

Pojęcie sztucznej inteligencji pojawiło się w pracach teoretycznych, w których poszukiwano odpowiednio ogólnego pojęcia myślenia, oderwanego z jednej strony od pojęć psychologicznych, a z drugiej – od neurobiologii, ale jednocześnie ścisłego i naukowego. Z upływem czasu pokładano coraz mniejsze nadzieje w sztucznej inteligencji jako ogólnej teorii umysłu i inteligencji; stała się ona różnorodną dyscypliną, badającą różnego rodzaju autonomiczne systemy poznawcze, algorytmy rozwiązywania problemów, a przede wszystkim rozmaite rodzaje uczenia maszynowego (Russell, Norvig 1995; Cichosz 2000). Dzisiejsza praktyka sztucznej inteligencji i robotyki jest inna, niżby wyłaniała się z klasycznych prac Turinga czy twórczości Lema. Jednak nawet klasyczne podręczniki do sztucznej inteligencji nie mogą pominąć rozdziału o filozofii sztucznej inteligencji.

Z jednej strony metody robotyczne i metodologia sztucznej inteligencji wpisują się w arsenał narzędzi kognitywistyki. Z drugiej strony tworzy się urządzenia sztuczne, mające rozwiązywać określone problemy, np. roboty

ratownicze lub wojenne, które realizują zadania zbyt niebezpieczne dla człowieka. Analiza sztucznych systemów zwykle nie przynosi nowych odpowiedzi, lecz czasem rodzi trudne pytania, na przykład o odpowiedzialność etyczną twórcy i operatorów śmiercionośnych dronów. A im system sztuczny bardziej autonomiczny, tym trudniej na te pytania odpowiadać. To zresztą jeden z powodów nierozpowszechniania się autonomicznych pojazdów: jeśli autonomiczny samochód spowoduje wypadek, to kto ponosi odpowiedzialność? Producent na pewno nie chciałby płacić odszkodowania, a pojazd nie ma kierowcy…

Badania nad sztuczną inteligencją przynoszą więc kolejne trudne pytania, również filozoficzne i etyczne, a także wspomagają ścisłe formułowanie problemów filozoficznych. Lecz sztuczna inteligencja to nie kamień filozoficzny; uprawianie jej nie daje tylu korzyści, jakby się mogło zdawać jeszcze pół wieku temu.

Bibliografia

Apter M. (1973), *Komputery a psychika. Symulacja zachowania*, tłum. K. Niemiec, Warszawa: Państwowe

Wydawnictwo Naukowe.
Baars B.J. (1988), *A Cognitive Theory of Consciousness*, Cambridge–New York: Cambridge University Press.
Baars B.J., Franklin S. (2009), *Consciousness Is Computational. The Lida Model of Global Workspace Theory*, „International Journal of Machine Consciousness" 01(23), doi:10.1142/S1793843009000050.
Bechtel W. (2008), *Mental Mechanisms*, New York: Routledge.
Bechtel W., McCauley R.N. (1999), *Heuristic Identity Theory (or Back to the Future). The Mind-Body Problem against the Background of Research Strategies in Cognitive Neuroscience*, „Proceedings of the 21st Annual Meeting of the Cognitive Science Society", Mahwah, NJ: Erlbaum, s. 67–72.
Bechtel W., Mundale J. (1999), *Multiple Realizability Revisited. Linking Cognitive and Neural States*, „Philosophy of Science" 66(2), s. 175–207.
Bielecka K. (2016), *Symbol Grounding Problem and Causal Theory of Reference*, „New Ideas in Psychology" 40, s. 77–85, doi:10.1016/j.newideapsych.2015.01.006.
Bissell C. (2007), *The Moniac. A Hydromechanical Analog Computer of the 1950s*, „Control Systems Magazine, IEEE" 27(1), s. 69–74.
Block N. (1981), *Psychologism and Behaviorism*, „The Philosophical Review" 90(1), s. 5–43.

Block N., Fodor J.A. (1972), *What Psychological States are Not*, „The Philosophical Review” 81(2), s. 159–181.

Bongard J., Zykov V., Lipson H. (2006), *Resilient Machines Through Continuous Self-modeling*, „Science (New York, N.Y.)” 314(5802), s. 1118–1121, doi:10.1126/science.1133687.

Chalmers D.J. (2010), *Świadomy umysł. W poszukiwaniu teorii fundamentalnej*, tłum. M. Miłkowski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Cichosz P. (2000), *Systemy uczące się*, Warszawa: Wydawnictwa Naukowo-Techniczne.

Cleeremans A., Timmermans B., Pasquali A. (2007), *Consciousness and Metarepresentation. A Computational Sketch*, „Neural Networks. The Official Journal of the International Neural Network Society” 20(9), s. 1032–1039, doi:10.1016/j.neunet.2007.09.011.

Copeland J.B. (1993), *Artificial Intelligence. A Philosophical Introduction*, Oxford, UK: Blackwell.

Cummins R. (1975), *Functional Analysis*, „The Journal of Philosophy” 72(20), s. 741–765.

Cummins R. (1983), *The Nature of Psychological Explanation*, Cambridge, MA: The MIT Press.

Davidson D. (1992), *Zwierzęta racjonalne*, w: idem, *Eseje o prawdzie, języku i umyśle*, red. B. Stanosz, tłum. C. Cieśliński, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 194–250.

Dennett D.C. (1998), *Brainchildren. Essays on Designing Minds*, Cambridge, MA: The MIT Press.

Dennett D.C. (2007), *Słodkie sny. Filozoficzne przeszkody na drodze do nauki o świadomosci*, tłum. M. Miłkowski, Warszawa: Prószyński i S-ka.

Dreyfus H. (1972), *What Computers Can't Do. A Critique of Artificial Reason*, New York: Harper & Row Publishers.

Dreyfus H. (1979), *What Computers Still Can't Do. A Critique of Artificial Reason*, Cambridge MA: The MIT Press.

Eliasmith Ch. (2013), *How to Build the Brain. A Neural Architecture for Biological Cognition*, New York: Oxford University Press.

Fodor J.A. (1968), *Psychological Explanation. An Introduction to the Philosophy of Psychology*, New York: Random House.

Fodor J.A. (1987), *Modules, Frames, Fridgeons, Sleeping Dogs, and the Music of the Spheres*, w: Z.W. Pylyshyn (red.), *Robot's Dilemma. Frame Problem in Artificial Intelligence*, Norwood, New Jersey: Ablex Publishing Corporation, s. 139–150.

Fodor J.A. (2008), *Nauki szczegółowe (albo: niejednorodność nauki jako hipoteza robocza)*, tłum. M. Gokieli, w: M. Miłkowski, R. Poczobut (red.), *Analityczna metafizyka umysłu. Najnowsze kontrowersje*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, s. 56–75.

Ford K., Glymour C.N., Hayes P.J. (1995), *Android Epistemology*, Menlo Park, Cambridge, MA: AAAI Press/MIT Press.

Ford K., Glymour C.N., Hayes P.J. (2006), *Thinking about Android Epistemology*, Menlo Park, CA / Cambridge, MA: AAAI Press/MIT Press.

Gamez D. (2008), *Progress in Machine Consciousness*, „Consciousness and Cognition" 17(3), s. 887–910, doi:10.1016/j.concog.2007.04.005.

Glymour C.N. (1987), *Android Epistemology and the Frame Problem. Comments on Dennett's 'Cognitive Wheels'*, w: Z.W. Pylyshyn (red.), *Robot's Dilemma. Frame Problem in Artificial Intelligence*, Norwood, New Jersey: Ablex Publishing Corporation, s. 65–75.

Gök S.E., Sayan E. (2012), *A Philosophical Assessment of Computational Models of Consciousness*, „Cognitive Systems Research" 17/18, s. 49–62, doi:10.1016/j.cogsys.2011.11.001.

Hameroff S.R. (2007), *The Brain Is Both Neurocomputer and Quantum Computer*, „Cognitive Science" 31, s. 1035–1045.

Harnad S. (1990), *The Symbol Grounding Problem*, „Physica D" 42, s. 335–346.

Jackson F. (2003), *Czego nie wiedziała Maria*?, tłum. T. Ciecierski, „Przegląd Filozoficzno-Literacki" 4(6), s. 9–14.

Kasperski M. (2003), *Sztuczna inteligencja*, Gliwice: Helion.

Koch Ch., Tsuchiya N. (2007), *Attention and Consciousness. Two Distinct Brain Processes*, „Trends in Cognitive Sciences" 11(1), s. 16–22, doi:10.1016/j.tics.2006.10.012.

Krajewski S. (2003), *Twierdzenie Gödla i jego interpretacje filozoficzne. Od mechanicyzmu do postmodernizmu*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.

Labenz P. (2004) *Konwersacyjna sztuczna inteligencja. Od Turinga do Potiomkina*, w: J. Szymanik, M. Zajenkowski (red.), *Kognitywistyka. O umyśle umyślnie i nieumyślnie*, Warszawa: Koło Filozoficzne przy MISH, s. 95–111.

Lauwereyns J. (2011), *The Anatomy of Bias. How Neural Circuits Weigh the Options*, Cambridge MA–London: The MIT Press.

Lem S. (1974), *Summa technologiae*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.

Litt A., Eliasmith Ch., Kroon F.W., Weinstein S., Thagard P. (2006), *Is the Brain a Quantum Computer*, „Cognitive Science" 30, s. 593–603.

Lucas J.R. (1961), *Minds, Machines and Gödel*, „Philosophy" 9(3), s. 219–227.

Łupkowski P. (2010), *Test Turinga. Perspektywa sędziego*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.

Makinson D. (2008), *Od logiki klasycznej do niemonotonicznej*, tłum. T. Jarmużek, Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.

McCarthy J. (1968), *Programs with Common Sense*, „Semantic Information Processing", s. 403–418, doi: 10.1.1.11.9028.

McCulloch W.S., Pitts W. (1943), *A Logical Calculus of the Ideas Immanent in Nervous Activity*, „Bulletin of Mathematical Biophysics" 5, s. 115–133.

Metzinger Th. (2003), *Being No One. The Self-Model Theory of Subjectivity*, Cambridge, MA: The MIT Press.

Miller G.A., Galanter E., Pribram K.H. (1980), *Plany i struktura zachowania*, tłum. A. Grzybowska, A. Szewczyk, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Miłkowski M. (2010), *Obliczeniowe teorie świadomości*, „Analiza i Egzystencja" 11, s. 133–154.

Miłkowski M. (2012), *Sztuczna inteligencja i obliczeniowe teorie umysłu*, w: M. Miłkowski, R. Poczobut (red.), *Przewodnik po filozofii umysłu*, Warszawa: W.A.M, s. 579–617.

Miłkowski M. (2013a), *Explaining the Computational Mind*, Cambridge, MA: The MIT Press.

Miłkowski M. (2013b), *Wyjaśnianie w kognitywistyce*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria" 22(2), s. 151–166, doi:10.2478/pfns-2013-0040.

Miłkowski M. (2015), *Evaluating Artificial Models of Cognition*, „Studies in Grammar, Logic, and Rhetoric" 40(1), s. 43–62, doi:10.1515/slgr-2015-0003.

Murawski R. (1990), *Funkcje rekurencyjne i elementy metamatematyki. Problemy zupełności, rozstrzygalności, twierdzenia Gödla*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.

Nagel E., Newman J. (1966), *Twierdzenie Gödla*, tłum. B. Stanosz, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Newell A., Simon H.A. (1961), *Computer Simulation of Human Thinking*, „Science" 134(3495).

Olszewski A. (2009), *Teza Churcha. Kontekst historyczno-filozoficzny*, Kraków: Universitas.

Penrose R. (2000), *Nowy umysł cesarza. O komputerach, umyśle i prawach fizyki*, tłum. P. Amsterdamski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Piccinini G. (2004), *The First Computational Theory of Mind and Brain. A Close Look at Mcculloch and Pitts's „Logical Calculus of Ideas Immanent in Nervous Activity"*, „Synthese" 141(2), s. 175–215, doi: 10.1023/B:SYNT.0000043018.52445.3e.

Piccinini G. (2007), *Computing Mechanisms*, „Philosophy of Science" 74(4), s. 501–526, doi: 10.1086/522851.

Piccinini G., Bahar S. (2013), *Neural Computation and the Computational Theory of Cognition*, „Cognitive Science" 37(3), s. 453–488, doi: 10.1111/cogs.12012.

Piłat R. (2000), *Umysł jako model świata*, Warszawa: Instytut Filozofii i Socjologii PAN.

Polger Th.W. (2004), *Natural Minds*, Cambridge, MA: The MIT Press.

Polger Th.W. (2008), *Evaluating the Evidence for Multiple Realization*, „Synthese" 167(3), s. 457–472, doi: 10.1007/s11229-008-9386-7.

Prinz J.J. (2012), *The Conscious Brain. How Attention Engenders Experience*, Oxford–New York: Oxford University Press.

Putnam H. (1960), *Minds and Machines*, w: S. Hook (red.), *Dimensions of Mind*, New York: New York University Press.

Pylyshyn Z.W. (1984), *Computation and Cognition. Toward a Foundation for Cognitive Science*, Cambridge, MA: The MIT Press.

Pylyshyn Z.W. (1987), *Robot's Dilemma. The Frame Problem in Artificial Intelligence*, Norwood, New Jersey: Ablex Publishing Corporation.

Reggia J.A. (2013), *The Rise of Machine Consciousness. Studying Consciousness with Computational Models*, „Neural Networks. The Official Journal of the International Neural Network Society" 44, s. 112–131, doi: 10.1016/j.neunet.2013.03.011.

Rosenthal D. (2005), *Consciousness and Mind*, Oxford–New York: Oxford University Press.

Russell S.J., Norvig P. (1995), *Artificial Intelligence. A Modern Approach*, Englewood Cliffs: Prentice Hall.

Searle J.R. (1995), *Umysły, mózgi i programy*, w: B. Chwedeńczuk (red.), *Filozofia umysłu. Fragmenty filozofii analitycznej*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa: Fundacja Aletheia–Wydawnictwo Spacja, s. 301–324.

Shanahan M. (1997), *Solving the Frame Problem. A Mathematical Investigation of the Common Sense Law of Inertia*, Cambridge, MA: The MIT Press.

Shapiro L.A. (2004), *The Mind Incarnate*, Cambridge, MA: The MIT Press.

Shapiro L.A. (2008), *How to Test for Multiple Realization*, „Philosophy of Science" 75(5), s. 514–525, doi: 10.1086/594503.

Sloman A., Chrisley R. (2003), *Virtual Machines and Consciousness*, „Journal of Consciousness Studies" 10(4–5), s. 133–172.

Smart J.J.C. (1995), *Doznania a procesy mózgowe*, tłum. B. Chwedeńczuk, w: B. Chwedeńczuk (red.), *Filozofia umysłu*, Warszawa: Aletheia, s. 247–262.

Steels L. (2008), *The Symbol Grounding Problem Has Been Solved, So What's Next*?, w: M. de Vega, A.M. Glenberg, A.C. Graesser (red.), *Symbols and Embodiment. Debates on Meaning and Cognition*, Oxford: Oxford University Press, s. 223–244.

Taylor J.G. (1997), *Neural Networks for Consciousness*, „Neural Networks. The Official Journal of the

International Neural Network Society” 10(7), s. 1207–1225, doi:10.1016/S0893-6080(97)00064-6.

Taylor J.G. (2007), *CODAM. A Neural Network Model of Consciousness*, „Neural Networks. The Official Journal of the International Neural Network Society” 20(9), s. 983–992, doi:10.1016/j.neunet.2007.09.005.

Thompson E. (2007), *Mind in Life. Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Tononi G. (2004), *An Information Integration Theory of Consciousness*, „BMC Neuroscience” 5(42), doi:10.1186/1471-2202-5-42.

Turing A. (1995), *Maszyny liczące a inteligencja*, tłum. B. Chwedeńczuk, w: B. Chwedeńczuk (red.), *Filozofia umysłu*, Warszawa: Aletheia, s. 271–300.

Weizenbaum J. (1976), *Computer Power and Human Reason. From Judgement to Calculation*, San Francisco: W.H. Freeman.

Wierzchoń M. (2013), *Granice świadomości. W poszukiwaniu poznawczego modelu subiektywności*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Winsberg E. (2010), *Science In the Age of Computer Simulation*, Chicago–London: University of Chicago Press.

Zeigler B. (1984), *Teoria modelowania i symulacji*, tłum. K. Żołądź, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo

Naukowe.

Przypisy

[1] Autor serdecznie dziękuje za uwagi do poprzedniej wersji tekstu Jackowi Jarockiemu i Michałowi Klincewiczowi. Praca nad tekstem była finansowana z grantu NCN SONATA BIS, nr umowy 2014/14/E/HS1/00803.

[2] Tekst ten dostępny jest także w zupełnie niezrozumiałym przekładzie na język polski, którego nie można z czystym sumieniem polecić czytelnikowi.

[3] Searle twierdzi, że skoro wytwór symulacji huraganu nie jest huraganem, to wytwory programów symulacyjnych będą inne od wytworów czynności poznawczych. To rozumowanie jest niepoprawne w wypadku symulacji czynności, których wytworem są struktury informacyjne. Program symulujący komponowanie muzyki rzeczywiście generuje kompozycję muzyczną.

Jacek Hołówka

Świadomość

S ł o w a k l u c z o w e: *atrybuty świadomości, cerebroskop, definicje realne, rodzaje naturalne, zombies, zimboes, qualia, redukcjonizm, fizykalizm, egzaptacja*

Wstęp

Świadomość jest czymś trudnym do uchwycenia. Czujemy, kiedy jesteśmy świadomi, ale nie umiemy opisać, na czym ten stan polega. Zaczynam w związku z tym od omówienia kilku nominalnych definicji świadomości (*Rozmaitość atrybutów świadomości*), które odwołują się do jej powszechnie postrzeganych właściwości. Nie wykluczam, że za każdym razem świadomość jest opisana przez taką definicję poprawnie, czyli właściwie wyznacza jej zakres. Jednak rozbieżność treści zawartych w różnych definicjach może budzić zastrzeżenia. Inaczej jest z przedmiotami dobrze znanymi z praktyki społecznej, które możemy dość dowolnie opisywać, ponieważ i tak dobrze wiemy, o co chodzi. Jednak przedmioty znane tylko prywatnie, takie jak afekty, lęki, uniesienia i właśnie świadomość, wymagają ścisłego określenia. Szukamy dla nich definicji realnej, a nie nominalnej, zgodnie z odróżnieniem podanym przez Kazimierza Ajdukiewicza. Znaczenie definicji realnych podkreślali także Saul Kripke i Hilary Putnam. Są one stosowane nie tyle z intencją podania możliwie wyczerpującej charakterystyki, ile z zamiarem wskazania na jakieś elementy świata, które pozostają przed nami częściowo ukryte. Thomas Nagel jest nawet zdania, że to, czym realnie jesteśmy – bo nie jesteśmy wyłącznie łatwym do wskazania ciałem – pozostaje przed nami częściowo ukryte (*Jak to jest być sobą*). Świadomość jest zapewne rodzajem naturalnym. Nie wystarczy więc jej nazwać i nominalnie ją definiować. Powinniśmy ją umieć rozpoznać, tam gdzie występuje, oraz powinniśmy ją badać tak jak każdy przedmiot niezależny od opisu. Sprawa jest trudna. Świadomość ma być realnym przedmiotem niezależnym od samej świadomości, gdy – tak jest np. zdaniem Nagela – nawet nie umiemy wyobrazić sobie, jakie formy świadomości mogą występować na obcych planetach i tylko w bardzo grubym przybliżeniu wyobrażamy sobie, jak postrzega świat np. osa lub flądra. Czyli w sumie

nie mamy zakresu, nie mamy opisu i nie znamy wszystkich typowych form występowania świadomości. Wiemy tylko, że istnieje realnie i pozwala stwarzać w umyśle (czyli w sobie samej) bezpośrednio postrzeganą reprezentację świata. W istocie tożsamość indywidualnej świadomości jest wyznaczona przez ciągłość (względną, bo przerywaną snem i odpoczynkiem) psychicznej funkcji reprezentowania. Tę funkcję poznajemy tylko w perspektywie pierwszoosobowej, „samotnie i od środka". Jeśli tak, to niewykluczone jest, że posiadanie świadomości daje się udawać i zafałszować. Mogą istnieć (na pewno w teorii, a być może też realnie) osobniki bez świadomości, udające tylko jej posiadanie (*Zombies i zimboes*). One mają tylko perspektywę trzecioosobową, ale udają, że mają obie: pierwszo- i trzecioosobową. Aby stwierdzić realne występowanie stanów pierwszoosobowych, można by próbować zbadać, czy te stany są wykrywane przez cerebroskop – nadzwyczaj czuły i doskonale dyskryminujący rejestrator stanów mózgowych. Cerebroskop mógłby pokazywać np., że jakaś osoba ma zawsze pewien stan mózgu, gdy myśli o niebieskich migdałach. Mogłoby się jednak okazać, (jak pisał John Searle), że badana osoba nadal myśli o niebieskich migdałach, ale cerebroskop tego „nie widzi". Co powiemy? Czy to: „Ta osoba nadal myśli o niebieskich migdałach, ale używa w tym celu innej funkcji mózgowej"? Czy to: „Ta osoba już nie myśli o niebieskich migdałach, tylko jej się wydaje, że o nich myśli"? Czy to: „Ta osoba już nie myśli o niebieskich migdałach, a cerebroskop dał się oszukać?" W istocie, nie wiemy, co powiedzieć. Związek myśli z cerebroskopem jest obserwacyjny, i nie możemy mieć nigdy pewności, czy cerebroskop istotnie stwierdza to, co badany deklaruje. Stany pierwszoosobowe są nieredukowalne do stanów trzecioosobowych. Teoria świadomości jest więc pod pewnym względem podobna do teorii ewolucji, a może nawet jest jej częścią. Nie istnieją dla niej zewnętrzne argumenty potwierdzające trafność (*Dopowiedzenia i konfabulacje*). Jej trafność wynika z niezwykle licznych potwierdzeń jej przypuszczalnej prawdziwości przez jednostkowe fakty. Zdarzeniom rejestrowanym w perspektywie trzecioosobowej odpowiadają z wielką częstością zdarzenia rejestrowane w perspektywie pierwszoosobowej, ale nie potrafimy pierwszych zredukować do drugich.

1. Rozmaitość atrybutów świadomości

Po pierwsze, świadomość można wiązać z uwagą i skupieniem. Bardzo wiele rzeczy potrafimy robić świadomie i rozważnie albo bezmyślnie i automatycznie. Na przykład gdy podczas golenia patrzę w lustro, czasem

nie dostrzegam wyrazu twarzy. Usuwam bezmyślnie niewycięte włoski i myślę o czymś innym. Ludzie dojeżdżający samochodem do pracy przyłapują się na tym, że przejechali kilka ostatnich kilometrów nie myśląc o tym, co robią. Nie spowodowali wypadku, ale nie myśleli o otoczeniu i innych kierowcach. Uczenie polega w dużym stopniu na wyzbyciu się kontroli nad tym, co robimy, czyli na przekazaniu przez świadomość sprawowania kontroli nad naszym zachowaniem nieświadomości. Więcej nawet, ekspert to człowiek, który ma powód ufać swoim automatyzmom behawioralnym i mózgowym. Dobry tenisista nie patrzy na piłkę, tylko bije na oślep, ale okazuje się, że bije, jak trzeba. Robiono badanie nad użytkownikami gry komputerowej Tetris. W tej grze na ekranie pojawiają się spadające klocki i trzeba je przekręcić, dopóki lecą, w taki sposób, by na dnie ułożyły się w pozycji najbardziej dopasowanej do już zgromadzonych elementów. Wynik jest tym lepszy, im mniej pozostawi się pustych miejsc. Stwierdzono, że na początku nauki gracze intensywnie myślą i czasem zdążą przekręcić klocki jak trzeba, a czasem nie. Później idą na ryzyko i rezygnują z zastanowienia. Grają na wyczucie, i choć grają coraz szybciej i coraz mniej uważnie, mają coraz lepsze wyniki. Automatyzmy okazują się sprawniejsze od świadomości. To pozwala nam wyobrażać sobie świadomość jako mechanizm do rozwiązywania problemów nadbudowany nad stale rozrastającą się konstrukcją wiedzy utajonej i nieświadomej.

Po drugie, można świadomość wiązać z doznaniami. Możemy np. interpretować sny jako stany świadomości oderwane od możliwości działania. Sny to ciągi obrazów i doznań, nad którymi nie panujemy. Powstaje intrygująca kwestia, czy sny odbieramy w czasie rzeczywistym, czy raczej stanowią one retrospektywne projekcje wątków powiązanych ze sobą dopiero w chwili przebudzenia. Zrobiono kilka badań na ten temat (omówienie literatury w Blackmore 2010, s. 385). Wyniki są niejednoznaczne. Występowanie snów rejestruje się w stanie REM (*Rapid Eye Movement*), czyli podczas płytkiego spania, najbliższego przebudzeniu na czterostopniowej skali. Próbowano ustalić, czy śpiący zachowują poczucie czasu podczas spania. W tym celu, po zarejestrowaniu, że badany śni, czekano albo przez pięć, albo przez piętnaście minut, i budzono go. Gdy się ocknął, pytano, ile czasu minęło od momentu, gdy mu się coś śniło – pięć czy piętnaście. Większość odpowiadała poprawnie (Blackmore 2010, s. 391). To znaczy, że podczas spania zachowujemy jakieś poczucie upływu czasu i że sen śni się wtedy, gdy jest rejestrowany. Jednocześnie od wielu osób można usłyszeć, że zanim obudził je budzik, śniło im się coś, co się skończyło jakimś rytmicznym hałasem – np. śpiący pracował na budowie przy stawianiu trzech pięter domu, jedno po drugim, co szczegółowo

pamięta, ale nagle jakaś podpora zawaliła się i ściany posypały się na ziemię z hałasem dzwonka. W tym przypadku cała opowieść jest konfabulacją, rzecz jasna. Powstała w stanie wybudzania, a nie wiele minut wcześniej, podczas spania, jak się wydaje zbudzonemu. Susan Blackmore wyjaśnia to zjawisko, wprowadzając „teorię wstecznego splatania" (*Backwards-Weaving Theory of Dreams*, w Blackmore 2010, s. 392) Uważa zatem, że mogą istnieć „sny urojone". Śniącemu jedynie się wydaje, że miał sen, gdy spał, tymczasem sen pojawił się w świadomości już gotowy, bez śnienia, w momencie budzenia. Czy taki sen może być doznaniem? Raczej nie. Mózg śpiącego zwiódł jego świadomość. Daniel Dennett (por. 1981, s. 138) jest nawet zdania, że powinniśmy przyjąć „kasetkową teorię snów" (*casette theory*). Sny są gotowymi scenariuszami nagranymi na nośniku neuronowym i śnienie polega na wskazaniu na wybraną kasetkę. Odtwarzać jej już nie potrzeba, wiemy bowiem, co jest na niej nagrane. Może to dobre wyjaśnienie, a może zbyt fantastyczne. W realnym życiu nikomu z nas nie wystarczy wyciągnąć ręki do półki z płytami DVD, by w jednej chwili zawartość całej płyty odtworzyła się w wyobraźni. Jednocześnie kasetkowa teoria dobrze wyjaśnia fakt, że wielokrotnie śnią się nam te same sny w jakiejś nowej, poplątanej wersji, i z jednej strony mamy wrażenie, że już je dobrze znamy, a z drugiej – że jest w nich coś nowego. To by sugerowało, że rację ma raczej Blackmore, a nie Dennett. Jeśli sny są symptomatyczne dla działania ludzkiej świadomości i jeśli zachodzą w tej lub innej formie w realnym czasie, to świadomość możemy opisać jako sumę mentalnych doznań, które nam się przytrafiają, niezależnie od tego, co je wywołuje, niezależnie do tego, czy reprezentują coś prawdziwie, czy fałszywie, i czy rejestrując je mamy poczucie, że jesteśmy tą samą osobą, z którą się trwale identyfikujemy, czy kimś innym – jak to się w snach czasem zdarza.

Po trzecie, możemy wiązać świadomość ze zrozumieniem. U dzieci bardzo łatwo można wywołać oba stany – zrozumienie i niezrozumienie. Aby uzyskać ten drugi efekt, wystarczy przeczytać na głos jakiś fragment podręcznika akademickiego albo powiedzieć coś w obcym języku. Dziecko wtedy protestuje: „O co ci chodzi, nic nie rozumiem!". Gdy przedstawimy zawartość trudnego tekstu w prostych słowach, dziecko się uspokaja, nawet jeśli tylko pozornie zrozumiało podane mu wyjaśnienie. Taka reakcja może jedynie maskować chęć okazania posłuszeństwa. Albo prosimy dziecko, by kładło się do spania. Tłumaczymy, że jeśli się nie wyśpi, jutro będzie zmęczone. Po chwili marudzenia dziecko się zgadza. Nachodzi nas wątpliwość: „Dało się przekonać, czy tylko unika sporu?". Czy efekt naszego odziaływania możemy sprawdzić obserwując zachowanie dziecka, sprawdzając czy jest pogodne i spokojne (co by

sugerowało zrozumienie i zgodę), czy jest ponure i obrażone (co by sugerowało, niechętne ustępstwo)?

Zwolennicy neurologicznego redukcjonizmu, np. Daniel Dennett, Gerald Edelman, Roger Penrose, powiedzieliby zapewne, że reakcje behawioralne są najważniejsze i one najlepiej ujawniają efekty przekonywania. Zdarzenia fizyczne – ujawniane w ruchach ciała i w „języku ciała" – muszą mieć przyczyny fizyczne. Jeśli dziecko posłuchało, to znaczy, że zostało fizycznymi bodźcami doprowadzone do posłuszeństwa. Nikt nie reaguje fizycznie na argumenty logiczne lub treści mentalne. Czyli argumenty się nie liczą. Antyredukcjoniści, tacy jak David Chalmers, Thomas Nagel lub John Searle, odrzuciliby taką interpretację. Zostawmy na boku pytanie, kto ma rację. Wystarczy, jeśli zgodzimy się, że teoretycznie rzecz biorąc, możliwe są te dwa następstwa perswadowania: działają albo bodźce, albo argumenty. Być może dziecko dało się zastraszyć i bezwolnie poddało się autorytetowi dorosłego, ale być może słuchało, co się do niego mówiło, nie czuło groźby i samo wybrało, że lepiej iść spać niż marudzić. Ta ostatnia interpretacja pozwala nam opisać świadomość jako zdolność reagowania na racje i argumenty, czyli zdolność uznawania, że kierowanie się roztropnością buduje jakąś obiecującą strategię życiową, podczas gdy uniki i bierne uleganie naciskom (choćby własnej wyobraźni i pragnień) nie daje nic trwałego.

Mamy zatem do wyboru co najmniej trzy sposoby rozumienia świadomości – jako skupienie uwagi, odbieranie doznań i zdolność rozumienia. Podobnych charakterystyk można wymyślić więcej, np.: świadomość to psychiczne modelowanie świata, rozwijanie własnej subiektywności, kontaktowanie się podmiotowości z samą sobą itd. Mnożenie takich definicji nie przybliża nas jednak do zrozumienia, czym jest świadomość. Przecież każdy może ją zdefiniować, jak mu się podoba, jeśli tylko dość trafnie odtworzy sytuacje, w których jego zdaniem działa świadomość. W tym kontekście Kazimierz Ajdukiewicz odróżniał definicje nominalne i realne. Gotycka budowla może mieć tylko definicję nominalną, czyli taką, która nie opisuje samych przedmiotów, ale sposób użycia słów służących za ich nazwy. Taka definicja gotyku lepiej lub gorzej odnosi się do wielu katedr, do budynków uniwersyteckich w Oxfordzie, do Sukiennic w Krakowie i zamku krzyżackiego w Malborku. Ale co mamy powiedzieć o stylizowanych dworkach na Kresach, wielu bramach miejskich w Niemczech i dogorywającym dworcu w Skierniewicach? Czy to była trafna stylizacja na gotyk, czy nieudane naśladownictwo? Problem jest nierozstrzygalny. Każdy może powiedzieć, co zechce, ale wtedy niczego nie opisuje, tylko proponuje konwencję terminologiczną – z trudnym do przewidzenia, i poznawczo mało istotnym skutkiem.

Inaczej jest z okręgiem. Okrąg w sensie geometrycznym może mieć obie definicje, nominalną i realną. Nominalna stwierdza, jak ludzie używają słowa „okrąg". To interesuje głównie językoznawcę lub socjologa. Natomiast definicja realna jest ważna dla każdego, kto się interesuje geometrią, ponieważ opisuje sam przedmiot i wskazuje na jakieś jego cechy konieczne. Oto taka definicja: „okrąg jest to zbiór punktów na płaszczyźnie, równoodległych od jakiegoś punktu". Nic poza okręgiem nie podpada pod tę definicję. Co ważniejsze, nic poza okręgiem nie jest nawet dostatecznie podobne do takiej figury – ani elipsa z dwoma położonymi blisko siebie ogniskami, ani kula, ani tysiąckąt. Tylko okręgi są w istotny sposób podobne do siebie nawzajem. Są mniejsze lub większe, oddalone od siebie lub leżące blisko, realizowane fizycznie lub nie. Zawsze jednak podobieństwo opiera się na tym, co mówi definicja – okręgi są zbiorem punktów równoodległych od jakiegoś wybranego, a nie czymś innym. Co bardzo ważne, jest tak nie tylko w przypadku przedmiotów czysto teoretycznych. Można podać definicje realne przedmiotów naturalnych. Zajmowali się tym pod koniec XX wieku (dość niezależnie od siebie) Saul Kripke i Hilary Putnam. Każdy kawałek złota jest w istotny sposób podobny tylko do innego kawałka złota. Podobieństwo jest w nich czymś realnym, ponieważ złoto jest odrębnym, niezmiennym pierwiastkiem chemicznym o stałej, określonej budowie atomowej. Także woda ma ściśle określoną tożsamość, wyznaczoną przez jej budowę molekularną. Wodą jest tylko to, co składa się z dwóch atomów wodoru i jednego atomu tlenu na molekułę. Nie jest wodą dowolny płyn podobny do H_2O, tzn. przezroczysty, bez smaku i zapachu, podtrzymujący życie roślin i zwierząt. Piorun jest wyładowaniem elektrycznym, a nie np. hologramem. Artretyzm jest chorobą stawów, a nie mięśni. Tak mówi esencjalizm – dominujące dziś stanowisko w ontologii, podkreślające, że pewne przedmioty mają trwałą tożsamość niezależnie od tego, czy została ona poznana, czy nie, i niezależnie od tego, jak się zmieniają ich cechy przygodne. Inne przedmioty i fakty, np. wytwory rękodzielnictwa i przemysłu, dzieła sztuki, zabawki, potrawy, zdarzenia historyczne, uczucia, a także świętość i przyziemność nie mają określonej tożsamości. Można z nimi eksperymentować, błędnie rozpoznawać i definiować na wyczucie.

W badaniach filozoficznych nad świadomością najważniejsze jest zatem pytanie, czy świadomość ma realistycznie rozumianą tożsamość, czyli czy ludzki typ świadomości ma konieczne cechy, które pozwalają stwierdzić, że jest to osobny rodzaj naturalny. To jest nasze najważniejsze pytanie – pytanie o to, czy zakres stanów i funkcji świadomych jest tak wyraźny i określony, że ich istnienie gotowi jesteśmy uznać za realnie

istniejący składnik świata, a nie efekt konwencjonalnego porządkowania rzeczy. Thomas Nagel mówi coś ważnego na pokrewny temat.

> [N]asza prawdziwa natura i zasady rządzące naszą tożsamością mogą być przed nami częściowo ukryte. [Tak jak ukryte są przed nami odniesienia deskrypcji określonych, imion własnych i nazw rodzajów naturalnych – skrót *J.H.*]. Trudniej jest jednak zaakceptować tę konkluzję w odniesieniu do idei nas samych, ze względu na jawną, subiektywną zupełność tego pojęcia. Nie widać tutaj wolnego miejsca, które w przypadku takich pojęć jak „złoto", „kot", „Cycero" mogą wypełnić odkrycia dotyczące prawdziwej, wewnętrznej struktury rzeczy (Nagel 1997, s. 49).

Zdaniem Nagela dobrze wiemy, kim jesteśmy, bo mamy do dyspozycji „jawną, subiektywną zupełność tego pojęcia". Nie możemy odkryć niczego nowego na temat naszej indywidualnej tożsamości. Jednak nigdy się nie mylimy i nie przypuszczamy, że jesteśmy kimś innym niż jesteśmy. Nie potrzebujemy wskazówek ani pomocy, by na siebie trafić. Nie szukamy siebie w tłumie. To wszystko prawda, ale dla nas ważniejsze jest to, co Nagel pisze wcześniej: „nasza prawdziwa natura i zasady rządzące naszą tożsamością mogą być przed nami częściowo ukryte". Czy ma tu na myśli świadomość? Nie jestem pewien, ale sądzę, że tak można go interpretować. Co więcej, nasza natura „może być przed nami częściowo ukryta," a więc świadomość może być czymś realnym i trudnym do opisania. Może być ukrytym rodzajem naturalnym, i sądzę, że tak jest naprawdę.

2. Jak to jest być sobą

Jeśli świadomość istnieje jako rodzaj naturalny, to kategoria organizmów ze świadomością musi być tak jednolita ontologicznie, by nie obejmowała przypadków mieszanych, granicznych i wątpliwych. Tak jak nie istnieją „częściowe pioruny" ani „pierwiastki będące złotem tylko pod pewnym względem", nie mogą istnieć organizmy częściowo tylko świadome na sposób ludzki albo jedynie pod pewnymi względami świadome na sposób ludzki.

Tu pojawia się kłopotliwy problem odróżnienia przypadłości i istoty – rzecz jasna. Jak wiemy, pioruny mogą strzelać w rozmaitych kierunkach, z góry w dół lub odwrotnie, mogą się fantastycznie rozgałęziać i trwać przez ułamek sekundy lub dłużej. Mogą się wyładowywać z mniejszą lub większą mocą. Pod tymi względami nie muszą być do siebie podobne. Jednak muszą być jednolite kategorialnie, czyli zawsze stanowić wyładowanie elektryczne. Także złoto może występować pod rozmaitymi

postaciami, jako nugat, kielich, wyłożenie sal na Kremlu itd. Jednak jego status chemiczny jest niezmienny (pierwiastek metaliczny chemicznie nieczynny o temperaturze topnienia 1064°C i liczbie atomowej 79). Kolor złota jest też ważny, choć nie został poprawnie rozpoznany przez Kanta, który twierdził, że złoto jest z konieczności koloru złotego. Kant pomylił się co do koloru, ale nie co do jego konieczności. Gdyby zapytał złotników, ci by mu z pewnością wyjaśnili, że czyste złoto jest białe, jednak w takim stanie nie nadaje się na materiał jubilerski, bo jest zbyt kruche. Dopiero stop złota z niewielkim dodatkiem innych metali powoduje, że złoto staje się kowalne i nadaje się do wyrobu pierścieni i naszyjników. To ten dodatek nadaje kolor biżuterii, choć nie ma wpływu na kolor złota. Złoto nie przechodzi z klasy przedmiotów białych do klasy przedmiotów żółtych. Podobnie jest ze świadomością. Jeśli chcemy ją uznać za rodzaj naturalny, to musimy znaleźć różnicę między jej przypadłościami i istotą, czyli musimy odróżnić cechy empirycznie stwierdzalne na temat świadomości od jej cech kategorialnych.

Odpowiedzi na pytanie o przynależność kategorialną jakiegokolwiek przedmiotu posiadającego cechy esencjalne dostarczają porównania wykluczające stany pośrednie. Kot rożni się od psa esencjalnie, ponieważ nie istnieją egzemplarze z podwójną tożsamością, nie ma „kotopsów". Inaczej mówiąc, musimy odróżnić zróżnicowania występujące w obrębie kategorii od zróżnicowań dzielących kategorie od siebie. Wstępnie mamy do wyboru kilka możliwości. Możemy np. powiedzieć:

(1) Każda indywidualna świadomość stanowi osobny rodzaj naturalny zmieniający się z upływem czasu (czyli świadomości różnych ludzi są do siebie podobne tylko w sposób nieistotny i powinniśmy reagować na każdego kolejnego człowieka tak, jakbyśmy zareagowali na widok gestykulującego mieszkańca obcej planety).
(2) Świadomość należy do właściwego dla siebie typu osobowości i to typ osobowości jest rodzajem naturalnym (istnieje świadomość ucznia i nauczyciela, kobiety i mężczyzny, człowieka pracowitego i wałkonia itp.).
(3) Świadomość należy do typu charakterystycznego dla odpowiedniego biologicznego gatunku (istnieje świadomość psia, kocia, małpia, ludzka itd.).
(4) Świadomość należy do rodzaju naturalnego przekraczającego gatunki i jej tożsamość jest wyznaczona przez jej zasadnicze funkcje (takie jak rejestrowanie stanów organizmu, umiejscowienie organizmu w czasoprzestrzeni, budowanie mentalnego modelu

świata, krytyczne kwestionowanie wszystkiego na próbę, odbieranie doznań, podejmowanie decyzji, rozumienie i przeżywanie emocji).

Na jakiej podstawie mamy wybrać którąś z tych możliwości? Musimy pamiętać, że szukamy dla świadomości kategorii, która dokona trwałego zawłaszczenia świadomości. Nic nie może przejść z jednej kategorii do innej, ponieważ nic nie może zmienić swego rodzaju naturalnego. Kawałek złota można stopić, przekuć, rozproszyć w butelce Goldwasser, ale nie można go przemienić w kawałek srebra. Podobnie tygrys nie może stać się lwem, a grejpfrut pomarańczą. A skoro o tym mowa, to ponieważ udało się skrzyżować grejpfruta z pomarańczą i stworzyć pomelo, to nie mówimy, że powstały owoce będące jednocześnie pomarańczami i grejpfrutami, tylko mówimy, że powstał nowy gatunek – pomelo. Odpowiedź, której szukamy, musi być ufundowana na realnej budowie świata, a nie na skojarzeniach i przyzwyczajeniach terminologicznych. Szukamy zatem kategorii, do której należymy jako świadome organizmy i która otoczona jest wyraźną ontologiczną barierą, tak silną, że w żadnej sytuacji nie będziemy w stanie jej przekroczyć, by utworzyć coś pośredniego między świadomością i czymś, co nie jest świadomością. Tej samej odpowiedzi szukał Thomas Nagel w artykule *What Is It Like to Be a Bat*?. Użył tam terminu: „jak to jest być tym-a-tym” i ten termin stał się później bardzo popularny w filozofii. Intencją wprowadzenia tego neologizmu było odróżnienie między tym, co potrafimy sobie wyobrazić, i tym, czym się realnie czujemy, nie ulegając urojeniom. Nagel uważał np., że zupełnie nie umiemy wyobrazić sobie, jakie formy świadomości mogą występować na obcych planetach i tylko w bardzo grubym przybliżeniu potrafimy wyobrazić sobie, jak postrzega świat osa lub flądra. Dość dobrze potrafimy natomiast wyobrazić sobie, jak postrzega świat np. nietoperz, bo jest to opisany dokładnie ssak i jako ssak jest do nas pod różnymi względami podobny. Ale i to okazuje się za mało.

> Podstawowego materiału dla wyobraźni dostarcza nasze doświadczenie, zatem jej zasięg jest dość ograniczony. Nie wystarczy, bym próbował sobie wyobrazić, że mam błonę na ramionach, umiem latać o zmroku i o świcie, że chwytam owady w paszczę, że mam słaby wzrok i postrzegam otaczający mnie świat korzystając z systemu odbitych sygnałów dźwiękowych wysokiej częstotliwości, i że spędzam dzień wisząc głową na dół, trzymając się belki na strychu. To, co mogę sobie tak wyobrazić (a jest tego niewiele) – mówi mi jedynie, jak ja bym się czuł, gdybym był nietoperzem. Ale nie o to chodzi. Chcę wiedzieć, jak to jest dla nietoperza być nietoperzem. Gdy jednak staram się wyobrazić to sobie, jestem ograniczony przez zasoby mojego umysłu, a one nie wystarczają, by rozwiązać to zadanie. Nie mogę go wykonać ani przez

> wyobrażenie sobie jakichś dodatków do moich obecnych doznań, ani przez wyobrażenie sobie, że stopniowo z ich liczby będę coś usuwać, ani przez wyobrażenie sobie jednoczesnych uzupełnień, opuszczeń i przekształceń (Rosenthal 1991, s. 423).

Niewątpliwie Nagel uważa, że odczucie bycia tym-a-tym nie jest sprawą wyobraźni, lecz czegoś realnego, sprawą przeżycia swej tożsamości, tego, że jest się tym-a-tym. Czy może tu chodzić o indywidualne poczucie, że jest się sobą? Zdecydowanie nie. Nagel nie dopuszczał, jak pamiętamy, by indywidualne poczucie tożsamości opierało się na indywidualnej świadomości. Wyklucza to: „jawna, subiektywna zupełność tego pojęcia". Jawna, choć nieopisywalna. Poczucie własnego „ja" nie opiera się na treściach świadomych. Być może „ja" to nic więcej niż formalny element myśli i języka. Zrelatywizowanie doznań, opinii i wypowiedzi do siebie, czyli do osoby, na którą możemy wskazywać, nie korzystając z żadnej deskrypcji. Zatem nie jesteśmy sobą ze względu na własną indywidualną świadomość, i to nie ona stanowi dla nas rodzaj naturalny. Czyli możliwość (1) musimy odrzucić.

Nie do zaakceptowania jest też – jak sadzę – możliwość (2). Osobowość to pojęcie klasyfikacyjne, a nie kategorialne, zbyt chwiejne i nieokreślone, by na nim można było oprzeć własną tożsamość. Co więcej, nie można żądać tego, by nasz typ osobowości był czymś trwałym. Kto chce, ma prawo z rozpustnika stać się świętym (*vide* św. Augustyn) lub odwrotnie (*vide* niemała liczba wychowanków szkół przyklasztornych). A już czymś horrendalnym byłoby domagać się, aby każdy musiał zachować świadomość zgodną ze swoim typem osobowościowym, by pedant pozostał pedantyczny, oszust kłamliwy, a tchórz przestraszony.

W swych rozważaniach o nietoperzu Nagel sugeruje, że świadomość może stanowić rodzaj gatunkowy. Nietoperze, choć nie mają odpowiedniego słowa na nazwanie tego, czym są, czują się nietoperzami – uważa Nagel – bo mają jakieś niezwerbalizowane doznanie, które odpowiada spostrzeżeniu: „tak to właśnie jest, gdy się jest nietoperzem". Ta sugestia rekomenduje interpretację (3) jako właściwą. Nie mam silnego powodu, by się nie zgadzać z tym wyborem, poza jednym zastrzeżeniem: czy nietoperze znają się na gatunkach? Czy są pewne, że ich świadomość jest różna np. od świadomości myszy albo lepiej – od latających myszy z echolokacją? Czy tu też nie można niczego osiągnąć przez dokonanie „jednoczesnych uzupełnień, opuszczeń i przekształceń"? Mam wątpliwości. Wiem, że jestem człowiekiem, ale nie mogę powiedzieć, bym się czuł człowiekiem. Czuję się sobą, a nie egzemplarzem gatunku. Czyżbym się pod tym względem różnił się od nietoperza?

Wolę zatem możliwość (4). Czynności wymienione w opisie możliwości (4) jako typowe funkcje świadomości są podane tylko orientacyjnie. Nie składają się na definicję świadomości i nie wolno ich tak rozumieć. Definicja zbudowana przez wyliczenie miałaby charakter definicji nominalnej, czyli byłaby klasyfikująca, a nie identyfikująca. Wrócilibyśmy do deskryptywnego charakteryzowania świadomości w sposób opisany na wstępie, czyli pytalibyśmy, czy świadomość wiąże się ze skupieniem uwagi, odbieraniem doznań, czy zdolnością rozumienia. Otóż wiąże się z tym wszystkim i jeszcze ze zdolnością reprezentowania świata, ale to są wszystko cechy przygodne, a nie strukturalne i konieczne. Inaczej mówiąc, szukamy definicji realnej. Czy ona jest w ogóle możliwa? Właściwa odpowiedź wydaje mi się dość paradoksalna. Definicji realnej nie umiemy zbudować, ale możemy mieć wiedzę na temat świadomości, której nie potrafimy zawrzeć w opisie. Świadomość poznajemy, zdobywając pewną wiedzę bezpośrednią (*knowledge by acquaintance*) – zgodnie z odróżnieniem wprowadzonym przez Bertranda Russella – a nie wiedzę mającą formę deskrypcji. Wiemy wprost, że mamy świadomość i tej wiedzy ani opisać, ani przekazywać nie potrafimy. Co więcej, nie powinno nas to martwić. Kto pyta o świadomość, daje dowód, że ma świadomość; kto jej nie ma, o nią nie pyta.

Świadomość jest poznawalna tylko w perspektywie pierwszoosobowej. To między innymi znaczy, że dla neurofizjologicznych redukcjonistów świadomość po prostu nie istnieje, jest tylko kulturowo rozprzestrzenianą halucynacją. Ich zdaniem subiektywne doznania nie mogą być podstawą żadnych twierdzeń naukowych. Wiedza bezpośrednia, pozbawiona deskryptywnego wyrazu, nie podlega weryfikacji, bo weryfikować można tylko twierdzenia o świecie. Zatem poczucie, że jest się świadomym, jest tyle samo warte, ile poczucie, że się zasługuje na Nagrodę Nobla – zdaniem redukcjonistów. Antyredukcjonista dostrzega jednak różnicę. Polega ona na tym, że odczucie, że jest się świadomym, znajduje swe pełne i wystarczające uzasadnienie w nas samych, podczas gdy przekonanie o zasługach znajduje uzasadnienie tylko w publicznie potwierdzonych osiągnięciach.

> Według teorii wiedzy bezpośredniej poznajemy pewne aspekty naszych doświadczeń, takich jak odczucie łaskotania, wprost. Nie możemy natomiast wprost poznać niementalnych aspektów doświadczenia. Na przykład nie możemy wykorzystać wiedzy bezpośredniej, by uchwycić zjawiska neurofizjologiczne związane z łaskotaniem (Gertler 2011, s. 11).

Spróbujmy znów odwołać się do porównań kontrastujących, czyli oddzielić właściwości konstytutywne i konieczne od przygodnych i różnicujących. Co można pomylić z organizmem świadomym? Przypomnijmy sobie analogie ze współczesnej filozofii. Na Ziemi Bliźniaczej można pomylić płyn wypełniający jej oceany i mający strukturę XYZ z naszą wodą, która ma strukturę H_2O. Królową Elżbietę II, gdy była dziewczynką, ktoś mógł był zamienić z inną dziewczynką, która była córką państwa Truman. Gdyby tak się stało, to dziś Zjednoczonym Królestwem rządziłby uzurpator. Jaspis można pomylić z jadeitem, plastikowe cytryny mistrzowsko podrabiane w jakiejś fabryce z cytrynami rosnącymi na drzewach, fałszywe dolary robione przez Japończyków podczas II wojny światowej z prawdziwymi dolarami, każdego kaskadera z głównym bohaterem filmu itd.

Jednak czy można coś pomylić ze świadomym organizmem? Mam tylko dwie możliwe kandydatury: *zombies* i roboty. Zombie wygląda i zachowuje się jak człowiek, ale wszystko robi automatycznie i nie ma świadomości. Robot jest od nas bardziej sprawny obliczeniowo i mechanicznie, ale fizycznie nie musi być do nas podobny. Czy jeden lub drugi może się zbudzić rano i odkryć, że ma świadomość? Teraz zajmiemy się tym pytaniem.

3. Zombies i zimboes

Zombies (słowa *zombie* i *zimbo* w języku polskim występują tylko w liczbie pojedynczej, dlatego w liczbie mnogiej będę używać słów angielskich) to organizmy wyglądające dokładnie jak ludzie, i zachowujące się dokładnie jak ludzie, tylko bezrefleksyjnie. Dobry zombie oczywiście udaje, że nie jest zombie, bo ma maksymalnie przypominać człowieka. Gdy wmiesza się w tłum, powinien być absolutnie nieodróżnialny od reszty ludzi. Zombie nie demonstruje swego braku świadomości i nie afiszuje się ze swym ścisłym oprogramowaniem. Może się jąkać, choć potrafi mówić płynnie; może przegrywać w szachy, choć zawsze umie wygrać; może mieć dziecinnie kaprysy, choć mógłby zawsze udawać komandosa. Musi być nierozpoznawalny jako zombie, ponieważ dla obserwatora ma być nieodróżnialny od czującego, wahającego się i myślącego człowieka. Nie ma jednak zdolności do wytworzenia obrazu świata, w którym się znajduje, nie ma życia wewnętrznego i nie replikuje świata w wyobraźni. Reaguje na bodźce i postrzega. Bez wahania wypełnia zadane funkcje i działa konsekwentnie lub chaotycznie w zależności od tego, jak został zaprojektowany. Wybiera, ale nie podejmuje decyzji. Nie ma stanów

fenomenalnych, ponieważ jest urządzeniem wyłącznie fizycznym. W jego wnętrzu jest ciemno i głucho, z czego oczywiście nie zdaje on sobie sprawy.

Na filmach *science-fiction* pojawiają się niekiedy *zombies*, które przez jakiś czas działają jak roboty, ale nagle, podczas kolejnej wymiany części, wypowiadają słowa, z których wynika, że chciałyby być bardziej podobne do ludzi. Czy rodzi się w nich wtedy świadomość? Czyli, czy jest tak, że zanim jeszcze mają świadomość mogą już wiedzieć, co to jest świadomość? Pozornie odpowiedź nie jest oczywista. Zacznijmy od redukcjonistów. Z jednej strony część z nich chciałaby może dać twierdzącą odpowiedź, bo ich zdaniem *zombies* mogą być inteligentne i mogą się uczyć. Ponadto, jeśli mają nieuporządkowaną listę metod działania, to mogą najpierw próbować osiągnąć zadane cele na chybił-trafił, a następnie mogą eliminować pewne metody jako mniej skuteczne i wybierać bardziej skuteczne. Mogą zatem obserwować inne roboty i przyjmować ich strategie ciągle pozostając automatami. W szczególności jakiś zombie może sobie wziąć za wzór człowieka i szukać programu upodobniającego go do ludzi. Wtedy w sensie czysto behawioralnym taki zombie będzie się starał działać jak ktoś ze świadomością, choć jako właściwy cel stawia sobie jedynie upodobnienie do konkretnych, sprawnie działających ludzi, a nie do ludzi ze świadomością. Gdyby świadomość powstawała przez dołączenie specjalnego modułu do ludzkiego mózgu, i gdyby zombie to spostrzegł, to zapewne chciałby mieć taki moduł doczepiony do swego komputera. Wtedy chciałby być świadomy, zanim stałby się świadomy. Jednak większość redukcjonistów uważa, że świadomość w ogóle nie istnieje. Ludzie też nie mają świadomości, tylko sobie wyobrażają, że ją posiadają. Mają pewną dozę inteligencji, zdolność „mapowania”, czyli tworzenia reprezentacji świata oraz zdolność umieszczania siebie samego w tej reprezentacji. Nic więcej. To jeszcze nie jest świadomość. Zatem nikt nie wie, co to jest świadomość, zanim ją rzekomo zdobędzie, ponieważ w ogóle nikt nigdy nie zdobywa świadomości. Androidy na filmach tylko bełkoczą, gdy proszą o świadomość, i nie trzeba się nimi przejmować. Mają zdolność wpędzania otoczenia w poczucie winy bez świadomości tego, co robią.

Odpowiedź antyredukcjonisty z pozoru wygląda inaczej, bo antyredukcjonista z pewnością uważa, że świadomość istnieje realnie, tylko twierdzi, że świadomość jest dostępna wyłącznie w perspektywie pierwszoosobowej. Mówiąc w tym języku, aby zrozumieć, czym jest świadomość, zombie musiałby odkryć różnicę między świadomością realną, czyli wewnętrzną, a świadomością udawaną, czyli behawioralną. Zatem musiałby odróżnić perspektywę pierwszoosobową, której nie ma,

od perspektywy trzecioosobowej, w której tej pierwszej nie da się reprezentować. W efekcie również zdaniem antyredukcjonisty nikt nie wie, co to jest świadomość zanim ją zdobędzie.

W 1982 roku Frank Jackson opublikował artykuł na temat Mary, która żyje w dalekiej przyszłości, gdy neurologia wie już wszystko na temat ludzkiego mózgu. Mary od dziecka uczy się w surowych warunkach – być może na własne życzenie. Jest zamknięta w czarno-białym pokoju i otoczona przez czarno-białe przedmioty. Nie widzi kolorów, choć może studiować ich cechy fizyczne i fizjologię ich postrzegania. Po jakimś czasie wie wszystko na temat kolorów, choć żadnego z nich nigdy nie widziała. Wtedy wychodzi ze swego pokoju i po raz pierwszy widzi barwny świat. Jackson pyta: „Czego dowiedziała się Mary?". Jeśli niczego, to znaczy, że można sobie wyobrazić jakość zmysłową wywoływaną przez barwy na podstawie wiedzy o długości charakteryzujących je fal świetlnych i fizjologii mózgu. I odwrotnie, jeśli Mary dowiedziała się czegoś nowego, to znaczy, że neurologia i fizjologia nie opisują do końca jednego z fundamentalnych zjawisk z zakresu ich kompetencji, czyli kompletna wiedza o kolorach nie istnieje.

Początkowo Jackson był przekonany, że Mary dowie się czegoś nowego po wyjściu z pokoju, czyli uznał, że neurologia nie potrafi w pełni opisać zjawisk, których zajście przewiduje. Sądził, że bezpośrednie doświadczenie barwy musi zawierać w sobie coś nieoczekiwanego dla kogoś, kto nigdy barwy nie widział. Oczywiście Jackson nie był redukcjonistą. Redukcjonista przyjmuje, że doświadczenie *qualiów* jest nieodróżnialne od oczekiwania takiego doświadczenia, ponieważ oczekiwanie i doznanie sprowadzają się do tej samej wiedzy. W doznaniu nie ma nic poza potwierdzeniem oczekiwania. Artykuł miał podważyć tę, jak się wydawało, absurdalną tezę, i umocnić status poznawczy *qualiów*. Przeciw temu zamiarowi wystąpił Daniel Dennett, dopisując intrygujące zakończenie. Pytał, jak zachowa się Mary, jeśli jej opiekunowie (porywacze?) po jej wyjściu z pokoju pokażą jej niebieskiego banana? Są dwie możliwości. Albo Mary powie: „Ciekawe, wreszcie widzę, jak wygląda żółty kolor", albo powie: „Hej, próbujecie mnie oszukać. Banany są żółte, a nie niebieskie!". Test zaproponowany przez Dennetta stara się ustalić zachodzenie koniecznego związku między stanami mózgu i subiektywnymi wrażeniami. Jeśli Mary nie da się oszukać, to najwidoczniej wie wszystko o kolorach i fizykalizm jest obroniony. Jeśli da się zwieść i powie: „Ciekawe, wreszcie widzę, jak wygląda żółty kolor", to neurofizjologia jest z konieczności niekompletna i redukcjonizm upada. Gdyby Dennett nadal chciał bronić swego stanowiska, to musiałby wtedy powiedzieć, że Mary wprawdzie wie wszystko o kolorach (tego żąda

redukcjonizm), ale czasem jest głupia. Nie umie rozpoznać przedmiotu pod dwiema różnymi deskrypcjami lub formami poznawczymi. To skądinąd każdemu może się przytrafić. Możemy wejść na jakiś plac od strony, z której nigdy go nie widzieliśmy, i w pierwszej chwili nie będziemy wiedzieć, gdzie się znaleźliśmy. Coś podobnego przytrafiało się Mary. Umie rozpoznać kolor żółty po opisie i rozpoznaje jako doznanie, ale gdy wyszła z pokoju, dostała zaćmienia umysłu i niebieski pomyliła z żółtym.

Epilog jest zabawny. W 1998 roku Jackson dopisał *Postscript on Qualia*, w którym przyznaje rację Dennettowi. Mary niczego nowego się nie dowiedziała, bo wcześniej wiedziała już wszystko o kolorach. *Reductio ad absurdum* jest niemożliwe. Dlaczego? Tej decyzji można bronić na trzy sposoby. Po pierwsze, na mocy sensu słowa „wszystko". Jeśli ktoś wie wszystko, to nie może wiedzieć więcej. To dogmatyzm, który programowo dyskredytuje *reductio*. Po drugie, można argumentować, że doznanie nie jest wiedzą, zatem to nie wiedza ulega poszerzeniu, gdy Mary zaczyna widzieć kolory. To jest w istocie tylko propozycja terminologiczna. Bez uzasadnienia podważa istnienie wiedzy bezpośredniej lub jej identyczność z treścią pewnych postrzeżeń. Po trzecie można twierdzić, że Mary w ogóle nigdy nie widziała kolorów, ponieważ Mary nie ma takiej zdolności, tylko jakoś rejestruje długość odbijanych fal świetlnych. Sądzę, że późny Jackson i Dennett uznaliby trzeci argument za najbardziej przekonujący.

> Pogląd najbardziej pasujący do fizykalizmu głosi, że doznanie zmysłowe jest domniemaną informacją o pewnych bardzo relacyjnych i funkcjonalnych właściwościach tego, co w nas zachodzi. Jak to się dziś mówi, naturą tego doznania jest reprezentowanie. Ono reprezentuje bardzo relacyjne i funkcjonalne fakty o tym, co się w nas dzieje. Jeśli to jest prawdą – i ja tu nie mam nic do dodania do szczegółowych wyjaśnień, na podstawie których fizykaliści przyjęli to stanowisko dziesiątki lat przede mną – doznanie zmysłowe to bardzo niezwykły sposób zdobycia „szybko i łatwo" bardzo relacyjnych i funkcjonalnych informacji (Jackson 1998, s. 419).

Taka decyzja świadczy o tym, że zdaniem fizykalistów fizykalizm nie może być empirycznie testowalny. Jest prawdziwy bez względu na to, co przeciw niemu świadczy. Związek między widzeniem kolorów a stanami fizjologicznymi mózgu musi być związkiem koniecznym, ponieważ ściśle biorąc, Mary widzi kolory (my też, oczywiście) tylko w sensie pickwickowskim – jej mózg wyświetla długości fal w cyfrach lub jakichś innych stanach neurofizjologicznych („jako bardzo relacyjne i funkcjonalne informacje"), ale nie jako doznania.

Zakwestionujemy teraz to wyjaśnienie przez wyobrażenie sobie dodatkowej komplikacji. Wróćmy do warunków początkowych Jacksona i nie zakładajmy redukcjonizmu, bo w 1982 roku Jackson przyjmował, że Mary jest zdolna widzieć kolory. Wyobraźmy sobie, że przed wyjściem z pokoju Mary zażąda, by za drzwiami czekał na nią cerebroskop i postanawia go użyć, gdy tylko znajdzie się na zewnątrz. Cerebroskop będzie pokazywać stany w wybranych fragmentach jej kory mózgowej. Mary ma zamiar porównać swe doznania postrzeżeniowe z reakcją mózgu. Załóżmy, że dostaje niebieskiego banana i patrzy na obraz swego mózgu. Skąd ma teraz wiedzieć, czy to neurofizjologiczne pobudzenie odpowiada barwie niebieskiej czy żółtej? Nigdy wcześniej nie używała cerebroskopu do rejestracji kolorów. Zatem dopiero teraz może zacząć korelować doznania kolorów z odczytami stanów mózgowych. Nie może zatem z góry odgadnąć, jakie *quale* pojawi się w jej świadomości pod wpływem tego lub innego stanu neuronów. Jest to niemożliwe, ponieważ widzenie kolorów nie jest stanem fizycznym i nie daje się ze stanów fizycznych wyprowadzić.

Oczywiście żaden fizykalista, czy neurofizjologiczny redukcjonista nie może się z tym wnioskiem zgodzić. W jego teorii związki fizyczne są związkami koniecznymi. Ma zatem tylko jedno wyjście. Musi twierdzić, że *qualia* w ogóle nie istnieją, a to z kolei znaczy, że dla fizykalistów Mary od początku była zombie. Nigdy nie miała żadnych doznań. Redukcjonista identyfikuje kolory jako zbiory przedmiotów odbijających fale świetlne tej samej długości. To znaczy, że dla niego być żółtym znaczy tyle, co mieć kolor banana, żółtka, żonkila, nawłoci i środkowego pasa hiszpańskiej flagi. Jednak tego koloru nikt nie widzi, bo on nie istnieje. Trzymanie Mary w czarno-białym pokoju nie miało sensu. Gdy w tej sytuacji fizykalista (por. Dennett 1995) mówi na dodatek, że nie wierzy w istnienie *zombies*, na myśl przychodzi powiedzenie Cycerona: „To dziwne, w jaki sposób jeden haruspeks powstrzymuje się od śmiechu, gdy widzi drugiego”. Dla Dennetta wszyscy jesteśmy *zombies*.

Mary jako zombie nie może mieć świadomości, bo zombie jej w ogóle nie mają. Ale jeśli tak, to w jaki sposób *zombies* przechowują swoją wiedzę? Wiemy, że ujawniają ją behawioralnie, ale jak ją przechowują w mózgu? Czy jest ona tam zapisana tak, jak informacje w encyklopedii? To za mało, ponieważ nikt nie mówi, że encyklopedia wie, co jest w encyklopedii. Redukcjoniści znajdują tu pomysłowe rozwiązanie. Proponują uznać, że świadomość nie istnieje, ale mózg działa tak, jakby świadomość istniała, ponieważ mamy HOTs (*Higher Order Thoughts*) (por. Rosenthal 1986; Dennett 1995).

Wyobraźmy sobie, że jakaś populacja *zombies* uległa mutacji, w wyniku której ich prosty, deterministyczny sposób reagowania na bodźce uległ pewnej komplikacji. Każdej procedurze behawioralnej zaprogramowanej u zmutowanych *zombies* odpowiada teraz nadrzędna procedura kontrolna, która sprawdza, jak procedura pierwszego rzędu jest wykonywana. W najprostszej wersji tak zmutowany zombie to kalkulator, który umie mnożyć przez wielokrotne dodawanie. „Zwykły zombie" w ten sposób liczy i rzadko się myli. „Nowy zombie" ma procedurę kontrolną, która działa na podstawie tabliczki mnożenia. Nowy zombie nadal oblicza na pierwszym poziomie. Na pytanie, ile jest osiem razy siedem, odpowiada przez dodawanie. Czyli np. do siedmiu dodaje kolejne siedem, siedem razy, i twierdzi, że siedem razy osiem równa się pięćdziesiąt sześć. Procedura kontrolna sprawdza ten wynik, korzystając ze schematu: siedem razy osiem równa się pięćdziesiąt sześć. Wynik procedury pierwszego rzędu zostaje potwierdzony. *Zombies* mające tak rozbudowaną funkcję kontrolną na drugim poziomie, że wszystkie działania z pierwszego poziomu są weryfikowane na drugim, zostały nazwane przez Dennetta *zimboes*. Dennett przypuszcza, że gdyby *zimboes* istniały realnie, to dyskutowałyby o swoich stanach wewnętrznych tak jak ludzie. Mówiłyby, że sprawdziły swoje przekonania i że zostały one potwierdzone, czyli, że mają samoświadomość. My możemy jednak powiedzieć, że funkcja kontrolna drugiego rzędu jest dla Dennetta (por. Dennett 1995) jedynie quasi-świadomością – czyli udawaniem świadomości. Na co on by zapewne odpowiedział, że rzekoma świadomość, która pozornie poszerza nam horyzonty, jest tylko efektem upodobania do cudowności. Jego zdaniem świadomość jest czymś takim jak zdrowie. Człowiek zdrowy czuje się lepiej niż chory. Ale nie dlatego, że oprócz rozmaitych właściwości i zdolności posiada dodatkowy organ – zdrowie. Czuje się lepiej, bo sprawnie robi to, co w chorobie robi niezdarnie i niemrawo. Ten pogląd jest inspirowany behawioryzmem dyspozycyjnym Gilberta Ryle'a i może nawet jest od niego nieodróżnialny. Ryle pisał, że gdy z przyjemnością kopiemy w ogrodzie, to nie wykonujemy dwóch czynności na raz: kopania i czerpania przyjemności. Wykonujemy jedną czynność – kopiemy. Ale kopiemy w szczególny sposób, tak, że cieszy nas każda porcja przewróconej ziemi. Podobnie jest zdaniem Ryle'a z inteligencją. To nie jest osobna umiejętność rozwiązywania problemów, tylko taki sposób poszukiwania rozwiązań, który sprawia wrażenie pomysłowego i daje dobry wynik.

Czy to wyjaśnienie jest przekonujące? Nie sądzę. Oczywiście zdrowie nie jest dodatkowym organem, ale to nie znaczy, że zdrowie nie istnieje realnie i fizycznie. Przecież zdrowi ludzie mają silniejszą konstrukcję

biologiczną niż słabowici. Ich szpik produkuje więcej czerwonych ciałek krwi, płuca są bardziej pojemne, kręgosłup wyprostowany, wątroba szybciej wytwarza enzymy itd. Czyli zdrowie istnieje realnie. Podobnie realna jest świadomość według antyredukcjonisty. Pozwala przyjąć pierwszoosobowy punkt widzenia i mieć doznania: widzieć, wiedzieć, skupiać uwagę, wybierać, decydować i postanawiać. HOTs nie są w stanie wywoływać takiego efektu tylko z tego powodu, że są myślami wyższego rzędu. One tylko pozwalają na wykonanie raz już wykonanej czynności w nowy sposób. Zimbo rejestruje dwie kategorie twierdzeń: jedne są tylko sformułowane (wyższe), a inne są sformułowane i potwierdzone (niższe). Jeśli w ten sposób z nieświadomego i nieaspirującego do świadomości organizmu (zombie) powstaje nowy organizm (zimbo), to ten drugi pozostaje nadal nieświadomy, i tylko wmawia sobie, że jest świadomy. Tymczasem człowiek świadomy jest różny od *zombies* i od *zimboes*, i nie jesteśmy nawet bardziej podobni do *zimboes* niż do *zombies*.

Natomiast Dennett ma rację, że jeśli *zombies* nie mają świadomości, to *zimboes* też jej nie mają. Co więcej, w sugestii, że świadomość powstaje pod wpływem jakiejś dozy projekcji, konfabulacji, ulegania iluzjom percepcyjnym i egzaptacji (wyjaśnię niżej – *J.H.*) może być pewna racja. Co oczywiście sugeruje, że świadomość nie jest iluzją. Powinniśmy raczej powiedzieć, że działa jak potężny, wielomodalny (wzrok, słuch, węch, propriocepcja, wyobraźnia, zdolność do zadziwienia, przerażenia, podziwu, olśnienia świętością, zachwytu nad sobą samym itp.) zmysł wewnętrzny, pozwalający widzieć, jak świat się kłębi i kipi w nas i przed nami. Widzimy w nim nie tylko fakty, lecz także możliwości, niebezpieczeństwa, budzące nadzieję perspektywy i przypadkowe zbiegi okoliczności. Życie organizmu bez świadomości jest zupełnie inne i przypomina funkcjonowanie komputera – sprawnego, szybkiego, ale bezrefleksyjnego. Wprawdzie mamy zatem HOTs, ale to nie ich funkcja wydaje się zasadnicza dla świadomości. Dobry informatyk prawdopodobnie potrafiłby napisać algorytm, który pozwoliłby liniowo uszeregować obie procedury, wyższą i niższą, tak by się przeplatały i powstała jednowymiarowa maszyna Turinga. Wtedy wszystkie stany informatyczne byłyby sprowadzone do FOTs (*First Order Thoughts*) i zasadniczy pomysł Dennetta upada. Nie będzie różnicy między zombie i zimbo, a my okażemy się do nich podobni tylko z trzecioosobowego punktu widzenia.

4. Roboty

W sumie nie jesteśmy ani *zombies*, ani *zimboes*. Ale czy jest pewne, że nie jesteśmy obliczeniowymi automatami wyposażonymi w biologiczny organizm? Spróbujmy odpowiedzieć na pytanie, co by musiało się zdarzyć, abyśmy zgodzili się uznać, że jakieś urządzenie rejestrujące swoje otoczenie i działające tak, jakby miało doznania, uznalibyśmy za świadome? Inaczej mówiąc, czy istnieje czysto behawioralny i obliczeniowy odpowiednik świadomości?

Wyobraźmy sobie robota saperskiego, skonstruowanego do rozpoznawania i rozbrajania materiałów wybuchowych. Kiedy powiemy, że robot ma wewnętrzną reprezentację jakiegoś fragmentu świata i rozumie, jakie ma wykonać funkcje? Możemy je z grubsza wyliczyć, przy założeniu, że rozmaite trudności techniczne zostały pokonane.

(1) Robot dojeżdża do miejsca, od którego podejmuje samodzielne działanie.
(2) Wykorzystuje kamerę na pionowym wysięgniku i rozgląda się wokoło.
(3) Rejestruje obraz i przekazuje materiał video do własnego komputera z bazą danych.
(4) Komputer identyfikuje przedmioty przypominające pojemniki, plecaki, skrzynki, tuby, itd., korzystając z bazy danych.
(5) Dokonuje analizy spektralnej zawartości pojemników.
(6) Sprawdza w swoim spisie materiałów wybuchowych, czy pojemnik zawiera któryś z niebezpiecznych materiałów.
(7) Korzystając z bazy danych, dokonuje analizy zdjęć pod kątem rozpoznania znanych zapalników i urządzeń reagujących na zewnętrzne sygnały.
(8) Jeśli znajdzie zapalnik zdalnie sterowany, przekazuje całą zebraną informację na zewnątrz – może komuś się uda ustalić źródło sygnału detonującego.
(9) Na podstawie (6) i (7) robot określa prawdopodobieństwo spowodowania niezamierzonego wybuchu.
(10) Jeśli prawdopodobieństwo jest niskie, to chwytak podnosi pojemnik i wywozi gdzieś do zdetonowania; jeśli prawdopodobieństwo jest wysokie, to narzuca na pojemnik gruby teflonowy worek i powoduje wybuch.

Chcemy odróżnić zachowania inteligentne nieaangażujące stanów mentalnych i zachowania inteligentne angażujące stany mentalne. Pytamy zatem, czy ten robot tworzy reprezentację świata, rozpoznaje przedmioty, podejmuje decyzje i działa racjonalnie? Wydaje się, że odpowiedź za każdym razem brzmi „tak". Pytamy dalej, czy ten robot ma doznania, stany intencjonalne, zrozumienie celu i stany poznawcze? Wielu pytanych odpowie „nie". Wracamy do sprawy zasadniczej. Co robot musiałby zrobić, byśmy zmienili zdanie w odniesieniu do drugiego pytania?

Wydaje się, że jest konieczne, by robot przyjął perspektywę pierwszoosobową w widzeniu świata. Czyli nie wystarczy, by robił to, co trzeba. Trzeba jeszcze, żeby wiedział, co robi, i wiedział, że on to robi. Zatem pytamy: Czy funkcje świadomości można zastąpić dającymi się technicznie wywołać stanami maszynowymi, np. przez wywołanie stanów intencjonalnych plus stanów świadczących o zdolności poznawania otoczenia plus zachowań celowych? Redukcjoniści uważają, że tak. Fred I. Dretske zachęca do szukania takich rozwiązań, pisząc sentymentalnie: „Kwiat mentalności ma swe korzenie wewnątrz, ale rozkwita na zewnątrz" (Dretske 1980, s. 355). Niech mu będzie, choć to straszna poezja.

Dretske (1980, s. 356) uważa, że stany intencjonalne ma nawet skromny termometr. Termometr jeden ze swoich stanów (wysokość słupka rtęci) systematycznie uzależnia od stanu zewnętrznego (temperatura otoczenia). To już możemy uznać za zachowanie intencjonalne, czyli odnoszące się do czegoś. Jeśli termometr ma takie stany, to tym bardziej ma je pies. Jednak tytułem chwilowego ustępstwa na rzecz antyredukcjonisty Dretske gotów jest przyznać, że w istotnym sensie słowa „myśleć" pies nie potrafi myśleć.

> Mój pies nie wie (nie jest przekonany, nie myśli), że wychodzę. Tylko zachowuje się czasem inaczej. Moje przygotowania do wyjścia powodują, że zachowuje się w nowy sposób. Można by nawet powiedzieć, że mój pies *widzi*, *jak* przygotowuję się do wyjścia (i to widzenie, jak się przygotowuję, wywołuje w nim podniecenie), choć nie *widzi tego*, że przygotowuje się do wyjścia (Dretske 1980, s. 355).

Czyli pies obserwuje u swego pana fizyczne oznaki wychodzenia z domu, choć nie rejestruje jego zamiaru wyjścia – jak zombie, który udawał, że chce być człowiekiem. Jednak to wystarczy – uważa Dretske – by przypisać psu stany poznawcze. Galwanometr, manometr i odbiornik telewizyjny też ustalają, jak wyglądają pewne stany świata. Pierwszy i drugi zostały nawet stworzone wyłącznie w tym celu. Galwanometr mówi nam, jak silny jest prąd, który płynie przez przewodnik; manometr, jakie jest ciśnienie w oponie. Można co więcej powiedzieć, że także telewizor nie tyle pokazuje interesujący nas program – choć zwykle tak

o nim myślimy – ile dowiaduje się, co wybrana przez nas stacja telewizyjna nadaje w tej chwili. Intencjonalność jest nie tylko szeroko rozprzestrzeniona, lecz także daje się zoperacjonalizować – uważa David M. Armstrong.

> Należy oczekiwać, że wzorce przyczynowe odpowiadające pojęciom mentalnym będą niezwykle skomplikowane i wyrafinowane. W przypadku pojęcia przyczyny, na przykład, rozsądne jest przyjąć, że jest to przyczyna wewnętrzna, która steruje lub ma tendencje do sterowania, człowiekiem lub zwierzęciem przez ciąg czynności, by doprowadzić go do pewnego stanu końcowego. Ale to nie wszystko. Cel jest celem tylko pod warunkiem, że wywołuje następstwa behawioralne w określony sposób. Możemy w skrócie określić ten sposób przez stwierdzenie, że cele są przyczynami wrażliwymi na informacje, mając na myśli, że cele ukierunkowują zachowanie przez wykorzystanie postrzeżeń i przekonań. Postrzeżeń i przekonań na temat aktualnej sytuacji sprawcy i tego, jak się ona zmienia; oraz przekonań o tym, jak działa świat (Armstrong 1977, s. 184).

Jeśli zbierzemy razem poglądy Dretskego i Armstronga, to możemy powiedzieć, że robot saperski ma stany intencjonalne (szuka bomb), ma stany poznawcze (rozpoznaje bomby) i ma stany celowe (stara się je unieszkodliwić). Dlaczego nie uznać, że ma świadomość? Czego mu brakuje? Redukcjonista odpowie: „niczego”, i przypomni, że jego zdaniem ludzie są tylko automatami wykonującymi skomplikowane zadania. Mają jednak świadomość, bo mają stany jednocześnie intencjonalne, poznawcze i celowe.

Mnie to nie przekonuje, bo brak tu perspektywy pierwszoosobowej. Zaproponujmy więc redukcjoniście spotkanie w pół drogi. Niech się zgodzi, że posiadanie stanów intencjonalnych plus poznawczych plus celowych wystarczy, by przypisać ich posiadaczowi „quasi-świadomość”. Wtedy człowiek ma świadomość, a robot saperski ma quasi-świadomość. Teraz zapytajmy, czy jest możliwy świat, w którym istnieją tylko przedmioty martwe z „quasi-świadomością” lub bez niej, i organizmy żywe z „quasi-świadomością” lub bez niej, jednak nie ma nikogo z prawdziwą świadomością – tak jak chce redukcjonista.

Otóż – moim zdaniem – to jest niemożliwe. Posiadacze quasi-świadomości są teoretycznymi pasożytami. Ich stany intencjonalne, poznawcze i celowe są dostrzegane przez nas, ale nie przez nich samych. Robot szuka bomb, bo tak jest zaprogramowany. Gdyby mu nie powiedziano, czego ma szukać, niczego by nie szukał. Nie miałby żadnego celu, ani niczego nie starałby się poznać. Pomyślmy, co by się stało, gdyby ktoś skonstruował quasi-świadome auto. Czy takie auto będzie jechać po

paliwo, gdy ma do wyboru jechać albo nie jechać? Niby dlaczego? A dalej, Dretske zdaje się zgadzać z behawiorystami, że jeśli pies je kiełbasę, to w jakiś sposób musi mieć stan przekonaniowy, że kiełbasa to jedzenie (Dretske 1980, s. 355). Jeśli będziemy się kierować takimi kryteriami, to samochody z silnikiem benzynowym wiedzą, że benzyna jest paliwem, a olej napędowy nie jest, a samochody z silnikiem wysokoprężnym wiedzą coś odwrotnego. To absurdalne. Samochody nie mają żadnych opinii. Quasi-świadomość jest pojęciem dezorientującym, ponieważ rozumienie wymaga użycia realnej świadomości.

Ostatnia kwestia została rozwiązana bodaj definitywnie przez Johna Searle'a w słynnym argumencie z chińskim pokojem. W trakcie konstruowania programów AI (*Artifical Intelligence*, czyli sztucznej inteligencji) sformułowano twierdzenie, że urządzenia informatyczne potrafią rozumieć teksty. Testowanie polegało na ustalaniu, czy program potrafi poprawnie odpowiedzieć na pytania dotyczące praktycznych konsekwencji pewnych opisów. Wyglądało to niemal jak testowanie implikatur konwersacyjnych Paula Grice'a. Na przykład opis stwierdzał, że jakiś mężczyzna zamówił hamburgera, czekał dość długo, dostał wyraźnie nadpaloną kanapkę, rozzłościł się, nie zapłacił i wyszedł. Pytanie brzmiało: „Czy mężczyzna zjadł hamburgera?". Za poprawną odpowiedź przyjęto, że nie. Zatem jeśli program mówił: „nie", uznawano, że program rozumie opowiadanie, i odwrotnie, nie rozumie go, jeśli mówi: „tak". Co więcej, zwolennicy AI twierdzili, że program nie naśladuje ludzkich umiejętności, ale sam jest inteligentny, sam rozumie teksty i wyjaśnia ich sens (Searle 1980, s. 510). Searle uznał to za farsę i zaproponował eksperyment myślowy.

Przyjmijmy, że on sam został zamknięty w pokoju, i że dostarczono mu jakieś teksty napisane w języku chińskim. Searle nie zna chińskiego. Prócz tekstów dostaje słownik chińsko-angielski i chińską gramatykę, napisaną po angielsku. Książka do gramatyki języka chińskiego zawiera instrukcje na temat rozpoznania struktury chińskich zdań. Searle analizuje zdania w otrzymanym chińskim tekście i do struktury chińskich zdań dopasowuje odpowiednie struktury zdań angielskich. Potem wpisuje angielskie słowa w miejsce chińskich i zapisuje pełny angielski test. Pytamy, czy Searle zrozumiał chiński tekst i czy go przetłumaczył. Odpowiedź Searle'a jest zdecydowana: chińskich zdań nadal nie rozumie. Dokonał szczególnej transkrypcji tekstu, ale niczego nie tłumaczył. Aby móc coś przetłumaczyć, trzeba rozumieć teksty w obu językach, wejściowym i wyjściowym. Trzeba też umieć sprawdzić, że sens obu tekstów jest taki sam. Searle tego zrobić nie potrafił. Zatem żaden program AI też tego zrobić nie potrafi. Automatyczne programy tłumaczące potrafią wyprodukować

znaczeniowo poprawne odpowiedniki tekstów w obcych językach, ale te teksty nie są efektem tłumaczenia, tylko rezultatem jakichś rekonstrukcji gramatycznych i werbalnych. Maszyny nie potrafią tłumaczyć, ponieważ nie potrafią niczego zrozumieć. My umiemy, ponieważ nie jesteśmy komputerami androidalnymi z quasi-świadomością, ale organizmami z rzeczywistą świadomością i stanami mentalnymi. Być może w przyszłości powstaną świadome roboty. Ale to będzie możliwe tylko pod warunkiem, że przestaną udawać, że mają stany mentalne. Dopóki ich nie mają, nie mają też świadomości i perspektywy pierwszoosobowej.

5. Dopowiedzenia i konfabulacje

Wiele eksperymentów potwierdza tezę, że postrzeganie zmysłowe nie ogranicza się do prostej rejestracji tego, co fizjologicznie daje się spostrzec. Widzimy więcej niż jest do zobaczenia i słyszymy więcej niż jest do usłyszenia. Mózg ma tendencję do rejestrowania doznań nie jako materiału sensorycznego, tylko jako wizerunków znanych już sobie przedmiotów. Uzupełnia domysłami surowe dane i swoje przypuszczenia wyraża jako coś oczywistego. (Za podobną gorliwość Poloniusz zapłacił życiem, bo rozsierdził Hamleta wmawianiem mu, że w chmurach widać to bobra, to wielbłąda. Później Hamlet za kotarą usłyszał szczura i dźgnął go szpadą).

Z najprostszą sytuacją tego typu spotykamy się, gdy chcemy dojrzeć jakiś przedmiot, np. kota stojącego za siatką, gęstymi prętami w płocie lub pofałdowaną szybą. Jeśli patrzymy nieruchomo, możemy nie być w stanie rozpoznać, co tam jest. Jeśli zaczniemy przechylać tułów raz na prawo, raz na lewo, tak by struktura przesłaniającej siatki zamazała się, to łatwiej rozpoznamy przedmiot lub napis na dalszym planie. Pisze o tym Alva Noë i przekonuje, że „uaktywniając" percepcję (*enactive perception*) przez poruszanie ciałem, jesteśmy w stanie uwolnić się od Wielkiej Iluzji, że żyjemy w sztucznym świecie danych zmysłowych, zlepionych przez integracyjną funkcję mózgu w jedną całość (por.: Noë 2002).

Sądzę, że sprawa nie jest tak prosta. Podejrzenie, że jesteśmy ofiarami gigantycznej mistyfikacji, zaostrzyło się w wyniku sporu między Geraldem Edelmanem (Nobel z medycyny w roku 1972) i Danielem Dennettem (Edelman 1989; Dennett 1991) na temat stabilności zmysłowych doznań. Spór był raczej retoryczny niż filozoficzny. Edelman zachwycał się tym, jak niezmordowanie nasze zmysły pracują. Budzimy się, otwieramy oczy i natychmiast widzimy otaczający nas świat, słyszymy dźwięki ze wszystkich stron. Naszą świadomość cechuje wprost cudowna ciągłość.

Dennett był odwrotnego zdania. Nasze dane zmysłowe są niewiarygodnie poszatkowane – nie ma żadnej ciągłości. Oczy poruszają się mimowolnie, przeciętnie trzy razy na sekundę. Bodźce dotykowe trafiają do świadomości w jakimś minimalnym fragmencie (najczęściej nie zdajemy sobie z tego sprawy, że siedząc lub stojąc, cały czas dotykamy jakiegoś podłoża). Akordy zlewają się w jeden ton. Węch meczy się po kilku sekundach. Jesteśmy żałosnymi kalekami percepcyjnymi.

Psychologii znana jest zarówno „ślepota na zmiany", jak i tendencja do uzupełniania danych przez mózg. Gdy mózg jest zaabsorbowany jakimiś zadaniami, potrafi nie dostrzec całkiem wyraźnych zmian. W jednym z eksperymentów pokazuje się krótki film z meczu koszykówki. Badani są poproszeni, by policzyli, ile razy każda z drużyn przechwyciła piłkę. Zaprzątnięci liczeniem widzowie nie dostrzegają, że podczas meczu na boisko wchodzi człowiek przebrany za goryla noszącego kostium jednej z drużyn, wykonuje jakieś gesty w stronę publiczności i schodzi z boiska. To oczywisty przypadek ślepoty na zmianę, czyli nierejestrowania oczywistych zdarzeń. Jednocześnie mózg ma silną tendencję do brania części za całość, czyli rejestrowania czegoś, czego ewidentnie nie ma w polu widzenia. Przykładem są liczne figury z lukami. Jeden z takich obrazów składa się np. z siedmiu kół, na tle których zaznaczono jakby zespawane za sobą pręty, po dwa lub trzy. Pręty są w tym samym kolorze, co tło obrazu. Gdy koła są odpowiednio ułożone, odnosimy wrażenie, że widzimy sześcian, tylko nie dostrzegamy go w całości, ponieważ pręty zlewają się z barwą tła. W przypadku kaczko-królika widzimy sylwetkę jakiegoś zwierzęcia, na którego głowie wznosi się coś jakby kaczy dziób albo zajęcze uszy. Wittgenstein omawiając ten rysunek, słusznie zwraca uwagę za psychologami ze szkoły *Gestalt*, że możemy widzieć albo królika, albo kaczkę, ale nigdy oba zwierzęta na raz. Gdy chcemy je oba widzieć jednocześnie, zamiast ich sylwetek zobaczymy tylko rysunek. Jest więc z góry wykluczone, byśmy mogli widzieć kaczkę mającą uszy królika zamiast dziobu lub królika z dziobem. To pozwala wnioskować, że obligatoryjnie rozpoznajemy w świecie znajome przedmioty, nawet wtedy, gdy mamy przed sobą jakieś nieznane obiekty, tylko z grubsza podobne do znanych.

Szkodliwe konsekwencje systematycznej nadinterpretacji materiału sensorycznego są oczywiste (np. podważają wiarygodność świadków w sądzie). Wydaje się jednak, że ta tendencja ma też dobre strony. Niemal na pewno występuje u wielu gatunków, i – z jednej strony – pomaga myśliwym upolować zdobycz, a z drugiej – pomaga potencjalnym ofiarom lepiej się ukryć. Jeśli ofiara tkwi nieruchomo w swojej kryjówce za gałęziami, to drapieżnik może jej nie dostrzec. Z kolei myśliwy łatwiej

dostrzega łup, gdy przerażona ofiara ucieka w popłochu i przesłaniające ją gałęzie zlewają się w jednolitą mgłę. Nadinterpretacja postrzeżeniowa może mieć istotne znaczenie ewolucyjne.

Oprócz HOTs, które niewątpliwie istnieją, powszechnie występują też FITs, *Filled-in Thoughts* (tym terminem, bez używania skrótu, posługuje się np. Blackmore 2010, s. 88), których rola jest prawdopodobnie znacznie ważniejsza. W każdej sytuacji, gdy coś postrzegamy, zarejestrowany obraz jest automatycznie uzupełniany w mózgu przez informacje niepotwierdzone w surowych danych, ale pasujące do reszty sytuacji. Jeśli tę tendencję uogólnimy, to możemy powiedzieć, że postrzegając świat, automatycznie wytwarzamy w wyobraźni jego kompletny model i nim zastępujemy szczątkową wiedzę doznaniową. Wróćmy więc do Wielkiej Iluzji. Jeśli surowe dane sensoryczne stanowią np. 75% treści tego, co rejestrujemy jako obraz świata, a uzupełnienia stanowią 25% tego obrazu, to już ulegamy Wielkiej Iluzji, ponieważ sądzimy, że cały obraz jest dokładną repliką rzeczywistości. Ten proces mistyfikacji został dobrze opisywany przez Alvę Noë. W XXI wieku żyjemy zauroczeni techniką cyfrową wysokiej jakości. Zakładamy, że nasz wzrok działa jak kamera telewizyjna wysokiej klasy. Odbiera obrazy „o wysokiej rozdzielczości, maksymalnie wyostrzone, jednolicie chwytające szczegóły" (Noë 2002, s. 1). Tymczasem obrazy rejestrowane na siatkówce są podwojone, w każdym oku nieco inne, malutkie i odwrócone do góry nogami. Nasz obraz świata jest nieustannie i pracowicie rejestrowany przez zmysły, ale z równą sumiennością jest wypaczany, retuszowany, uzupełniany i scalany przez funkcje mózgowe. Spór między Edelmanem i Dennettem jest więc nierozstrzygalny, ponieważ obaj w pewnym zakresie mają rację. Nasze zmysły są zadziwiająco pracowite i zadziwiająco niedokładne.

Osobnym, silnie interferującym czynnikiem jest też interpretacja przekonaniowa, automatycznie narzucana przez wcześniej zgromadzoną wiedzę o świecie. Mózg percepcyjny uzupełnia postrzeżenia, świadomość uzupełnia przekonania. Trzeba zatem, abyśmy uznali, że świadomość jest nie tylko receptywną władzą poznawczą, lecz także działa przez wprowadzenie naddatków wyobrażeniowych, i zachęca nas do uzupełniania wydarzeń, które wokół nas zachodzą. Cokolwiek dostrzegamy, budzi jakieś skojarzenia. Świadomość wszystko mitologizuje, robiąc to spontanicznie i obsesyjnie. Jest systemem rozmaitych psychicznych procedur, pojawiających się błyskawicznie w odpowiedzi na zmieniającą się sytuację w otoczeniu. Na każde wyzwanie mamy gotową odpowiedź. W filozofii wielokrotnie opisywano, jak z prostszych elementów powstaje ludzka wiedza społeczna i indywidualna. Rudolf Carnap przyjmował, że konstrukcja wiedzy przechodzi przez cztery fazy:

Autopsychische, *Physische*, *Heteropsychische*, *Geistliche*. Thomas Nagel proponuje trzy etapy. Pierwszy jest silnie subiektywny, drugi jest koncepcją hybrydową, trzeci jest „widokiem znikąd", czyli obiektywnym obrazem świata pozbawionym odniesienia do obserwatora.

> W pierwszym kroku zauważamy, że nasze postrzeżenia są wywoływane przez rzeczy oddziałujące na nasze ciała, które same są częścią świata fizycznego. W następnym kroku stwierdzamy, że te same własności fizyczne, które wywołują w nas postrzeżenia za pośrednictwem naszych ciał, powodują skutki innego rodzaju w innych przedmiotach fizycznych i mogą istnieć nie wywołując w ogóle żadnych postrzeżeń. Ich prawdziwa natura musi więc być czymś innym niż zjawisko dane w postrzeżeniu i może wcale go nie przypominać. W trzecim kroku próbujemy zbudować jakąś koncepcję prawdziwej natury, niezależnej od zjawisk dostępnych nam lub jakiemukolwiek innemu podmiotowi postrzegającemu. W tym momencie nie tylko przestajemy myśleć o świecie fizycznym z naszego jednostkowego punktu widzenia, ale porzucamy również bardziej ogólną, ludzką perspektywę postrzeżeniową: nie myślimy o wyglądzie, dotyku, zapachu, smaku, dźwięku. W naszym obrazie świata zewnętrznego nie ma już miejsca dla tych cech wtórnych [wyłaniających się] z podstawowych cech pierwotnych takich, jak kształt, wielkość, ciężar i ruch; myślimy zaś w terminach strukturalnych (Nagel 1997, s. 20).

Uważam, że to jest mało przekonująca propozycja. Sugeruje, że jeśli niemowlę patrzy wieczorem na księżyc i próbuje go schwycić w rękę, to w jego umyśle powstaje przekonanie o subiektywnej strukturze świata, że samo dziecko jest ośrodkiem tego świata i sięga po przedmiot, który może się okazać w zasięgu ręki lub nie. Dopiero gdy wielokrotnie się przekona, że księżyc jest za daleko, przechodzi na stanowisko hybrydowe i myśli coś takiego: „Wprawdzie widzę księżyc i mogę go zasłonić ręką, więc jest mój, ale ptaki do niego nie dolatują i na nim nie siadają, więc może wisi gdzieś daleko i nie należy do mojego świata". Potem coś podobnego myśli o drzewach, chmurach i dalekim moście, by ostatecznie przyjąć istnienie świata obiektywnego, fizycznego, „widzianego znikąd" i niezależnego od jego woli. Wbrew Carnapowi i Nagelowi nie przypisywałbym niemowlętom takiego wyrafinowania. Ich punktem wyjścia jest naiwny realizm. Świat jest od początku realny i pozbawiony ośrodka, w którym tkwiłoby ono samo. Tym bardziej nie przypisywałbym dziecku mętnego przekonania, że świat może mieć jakąś wersję hybrydową. Tego stanu nie da się nawet dobrze opisać. Aby opisać wrażenia subiektywne, stosujemy trzy zmienne: co, komu, jakie się wydaje, np. „Banan, ja widzę, jako żółty".

W opisie obiektywnym wystarczają dwie zmienne: „Banan jest żółty". Przez ile zmiennych miałoby być wyrażone stanowisko hybrydowe? 2½?

Susan Blackmore trafnie zauważa, że dzieci mają problem nie tyle z interpretacją świata, ile z „czytaniem umysłu" innych ludzi. Przyjmują powszechne występowanie wiedzy trzecioosobowej i nie radzą sobie ze zrozumieniem perspektywy pierwszoosobowej.

> W jakimś okresie podczas drugiego roku życia [dzieci] zaczynają kierować swój wzrok za wzrokiem innych, by się przekonać, na co oni patrzą. Zaczynają też patrzeć, na co wskazuje palec, a nie na palec. Mając trzy lata, zaczynają mówić o pragnieniach i preferencjach własnych i cudzych. Ale w tym wieku jeszcze nie rozumieją, że ktoś inny może nie widzieć tego, co one widzą, lub że może mieć fałszywe przekonania. W tym wieku dziecko bawiące się w chowanego może schować głowę pod poduszkę i zawołać: „Chodź i znajdź mnie". Wiele eksperymentów potwierdza, że rozmaite aspekty teorii umysłu rozwijają się w wieku między trzy a pięć lat (Blackmore 2010, s. 246).

Być może umiejętność „czytania umysłów" wymaga pełnego rozwinięcia się systemu percepcji pragnień i intencji. W badaniach nad fizjologią mózgu stwierdzono, że u ludzi obserwacja otoczenia analizowana jest przez dwa systemy percepcyjne w mózgu: grzbietowy i brzuszny. System grzbietowy, prawdopodobnie starszy, działa podobnie u nas i u zwierząt. Jest szybki, bezrefleksyjny i dostarcza informacji przestrzennych. Lokalizuje postrzegany przedmiot, śledzi jego ruch, analizuje zmiany położenia, szacuje odległość. Jest szczególnie aktywny przy wykonywaniu reakcji „walcz lub uciekaj" (*fight or flight*). System brzuszny, sięgający w istocie do płatów skroniowych, działa wolniej i nie jest dobrze rozwinięty u zwierząt. Zajmuje się rozpoznaniem tożsamości postrzeganych przedmiotów (Carruthers 2006, s. 86). Żywym organizmom przypisuje intencje i cele działania, analizuje ich wielkość, kształt, kolor i fakturę powierzchni. Prawdopodobnie jego uaktywnienie jest możliwe dopiero po zdobyciu przez dziecko znacznego doświadczenia na temat zachowania i zamiarów rozmaitych organizmów w otoczeniu.

Dodatkowo ważną tezą współczesnej psychologii uczenia jest to, że nie istnieje ogólna umiejętność uczenia. Uczenie jest modularne, twierdzi Peter Carruthers (2006, s. 110), czyli uczymy się na wiele rozmaitych sposobów. Można być niezwykle utalentowanym matematykiem i człowiekiem niewrażliwym na poezję, lub odwrotnie. W każdym module można się jednak spodziewać egzaptacji (*exaptation*). Jest to umiejętność wykorzystania posiadanych zasobów do nowych celów lub dążenie do zwiększenia zasobów, zanim pojawi się dla nich właściwy cel.

W przeszłości tego typu zachowania określane były jako „preadaptacja". Termin ten sugerował jednak istnienie mechanizmów celowych w przyrodzie, czego teoria ewolucji nie dopuszcza. Egzaptacja występuje nawet w prostych sytuacjach i może być szeroko rozpowszechniona w przyrodzie. Zwierzęta wszystko robią lepiej niż jest potrzebne do przetrwania w typowych warunkach. Ten mechanizm można wyjaśnić, odwołując się do klocków Lego. Są one zwykle sprzedawane w pudełkach zawierających dokładnie tyle elementów, ile potrzeba, by zbudować konstrukcję pokazaną na pudełku. Tu nie ma egzaptacji. Jeśli dziecko zgubi choć jeden klocek, konstrukcji nie da się wykonać. Sprytni konkurenci – co prawda nie wiem, czy są tacy – mogą sprzedawać klocki z naddatkiem. Zapasowe elementy będą dorzucane na chybił trafił, bo gdy dziecku zabraknie jakiegoś klocka, to mając zapas będzie się bawić klockami dalej, a jeśli zapasu nie będzie, to cały komplet klocków wyrzuci. Znając tę prawidłowość, konkurent może dorzucać znaczną liczbę zapasowych części, by poprawić popularność swojego produktu. Wtedy może stać się coś ciekawego. Nagle dziecko wykorzysta nadliczbowe klocki do zrobienia czegoś całkiem nowego, czego nie przewidywano. W przyrodzie tego typu zabezpieczenia mogą być dość częste. Na przykład Peter Carruthers w ten sposób tłumaczy wszelką twórczość i tendencję występującą u zwierząt i u ludzi do budowania koalicji i szukania przyjaciół.

> Jaka motywacja skrywa się za szukaniem koalicji i sojuszników? W jakimś stopniu są to prawdopodobnie egzaptacje nadbudowane nad mechanizmem przywiązania osobniczego, w szczególności w przypadku długotrwałych związków krewniaczych. Na wejściu tego mechanizmu jest prawdopodobnie prosta zasada: „zaznajomienie rodzi przywiązanie" (*familiarity breeds attachment*). […] Na wyjściu prawdopodobnie pojawia się złożony zestaw wewnętrznych pragnień, które można luźno scharakteryzować jako „pragnienie utożsamienia się z kimś drugim" (Carruthers 2006, s. 119).

Chciałbym zaproponować hipotezę – nie podejmując się jej obrony, ponieważ jej treść jest biologiczna i psychologiczna, a nie filozoficzna, czyli wymaga empirycznego uzasadnienia, a nie argumentów – że świadomość ludzka powstaje w wyniku działania rozmaitych mechanizmów, częściowo podobnych do mechanizmów zwierzęcych, i zapewne ewolucyjnie z nimi wspólnych i częściowo rozwijających się jako typowo ludzki sposób odbierania świata.

Postrzeżenia Dane zmysłowe	Egzaptacja Dodatkowe funkcje neurofizjologiczne	HOTs Pamięć epizodyczna Schematy behawioralne	Nieświadomość zwierzęca sterująca zachowaniem	Nic	Nic
Postrzeżenia Qualia, czyli uświadomione dane zmysłowe	FITs: powstające automatycznie i bezkrytycznie	HOTs: skojarzenia, podejrzenia, nadzieje	Nieświadomość behawioralna Reakcje utrwalone	1. Pierwszo- i trzecioosobowe podejście 2. Intro-spekcja 3. Przekonania wyrażane w języku	Świadom ludzka: rozumiej interpret spekuluj

Specyficznie ludzką postawę możemy scharakteryzować w trzech punktach. Umiemy (1) odróżnić pierwszoosobowe i trzecioosobowe podejście do świata, (2) potrafimy stosować introspekcję i (3) możemy wyniki badań stanów naszej świadomości zawrzeć w opisach językowych. Inaczej mówiąc, potrafimy patrzeć na świat z własnego i z bezosobowego punktu widzenia. To pozwala nam rozpoznawać błędy poznawcze, planować zachowanie, zmieniać strategię. Jak wiadomo, wrażeniom pierwszoosobowym nie potrafimy nadać interpretacji trzecioosobowej, ale dość skutecznie potrafimy się porozumieć z innymi zakładając, że te same stany fizyczne są przyczyną powstania tych samych lub podobnych stanów psychicznych, nawet jeśli nie jest tak zawsze i jeśli swych stanów psychicznych nie umiemy wyrazić w języku, który gwarantowałby powstanie ich ścisłych duplikatów w umyśle odbiorców opisu. Mając introspekcję, umiemy nie tylko odbierać wrażenia, lecz także możemy skupić na nich uwagę i krytycznie ocenić ich charakter. Mamy zdolność upewnienia się, czy reagujemy jednolicie na jakiś bodziec, czy raczej nasze reakcje są zmienne. Możemy też wielokrotnie poddawać się działaniu jakichś czynników i badać *qualia* przez nie wywoływane, ich charakter i ich zmiany. Ponadto poznając świat, nie jesteśmy ograniczeni do postrzeżeń, pamięci i porównań, tak jak zwierzęta. Mamy zdolność snucia równoległych scenariuszy wydarzeń. Możemy badać ciągi wypadków równoległych do zachodzących stanów, szukać nowych możliwości, rozważać nieuchronność pewnych następstw tego, co zachodzi. Nasze poznanie świata w odróżnieniu od zwierzęcego umieszcza realne wydarzenia w kontekście wielorakich światów możliwych.

Ponadto wszystko, co wokół nas zachodzi, staramy się zrozumieć i wszystkiemu lubimy nadać jakąś interpretację. Rozumienie możemy scharakteryzować jako zdolność widzenia rzeczy jako symboli i zdolność rozpoznawania ich sensu. Interpretację możemy określić jako przypisanie rzeczom, zachowaniom i opisom intencji, czyli funkcji odnoszenia się do

czegoś lub dążenia do czegoś. Świat rozpościera się przed nami nie tylko jako czasoprzestrzenna makieta, lecz także jest sferą działania i polem nowych przyszłych doświadczeń. Te oczekiwania rysują się przed nami nie w sposób mętny i konkretny – tu jedzenie, miejsce do spania, schronienie przed deszczem, dobre albo nie, to się jeszcze okaże; ale ściśle i ogólnie – umiemy przewidzieć czekające nas niebezpieczeństwa i niewygody, i staramy się przed nimi zabezpieczyć. Język pozwala nam odnosić się do całych kategorii przedmiotów, a nie tylko do konkretów, i ułatwia podejmowanie działań przemyślanych i skomplikowanych. To są wszystko efekty egzaptacji.

Jeśli zwierzęta nie mają tych zdolności, to czy mają świadomość? Możemy powiedzieć, co się nam podoba. Ich świadomość działa podobnie do naszej nieświadomości. Ważna jest treść zaproponowanej tu hipotezy. Zwierzęta prawdopodobnie działają tak jak my, gdy my działamy automatycznie, bezmyślnie i nawykowo, bez refleksji i bez interpretacji. Wiele osób potrafi nieświadomie zrobić omlet i jednocześnie zaparzyć herbatę. Czyli wykonują odpowiednie funkcje, nie skupiając na nich uwagi. Odpowiednie decyzje podejmują na marginesie świadomości – tu są jajka, tu szynka, tu ser, tu paczka liściastej herbaty, tu zapalony gaz. Robią, co trzeba, choć jednocześnie myślą o czymś innym, lecz wszystko kończy się dobrze. Wyższe zwierzęta mogą w najlepszym razie działać w podobny sposób, czyli tak jak my na marginesie naszej świadomości. Z tą różnicą jednak, że o niczym innym jednocześnie nie myślą. Czy to nazwiemy świadomością różną od ludzkiej, czy świadomością podobną do ludzkiej nieświadomości, czy działaniem w trybie somnambulicznym, nie ma większego znaczenia. Zwierzęta postrzegają, reagują i działają. Mają mentalną reprezentację świata i pod wieloma względami może być ona nawet bardziej precyzyjna niż nasza. Ale ta reprezentacja nie jest uwikłana w grę alternatywnych scenariuszy, nie odróżnia pierwszoosobowego i trzecioosobowego punktu widzenia i nie jest systematycznie poddawana krytycznemu badaniu. Między zwierzęcym i ludzkim stylem myślenia zachodzi kategorialna różnica. Nie można mieć połowicznie pierwszoosobowej perspektywy, jednodniowej zdolności do introspekcji, niedzielnej zdolności do rozumienia i interpretacji, częściowej zdolności do korzystania z wiedzy opisowej. Mamy więc prawo uznać ludzką świadomość za osobny rodzaj naturalny.

Podsumowanie

Istnieją dwie perspektywy poznawczego reagowania na świat: pierwszoosobowa i trzecioosobowa. Są to pespektywy silnie skorelowane, ale niepodlegające wzajemnej redukcji. Perspektywa pierwszoosobowa prawdopodobnie pojawia się w ewolucji wraz z pojawieniem się wyższych ssaków. Różne gatunki mogą mieć różny rodzaj świadomości, jednak prawdopodobnie tylko człowiek ma perspektywę pierwszoosobową, która jest efektem egzaptacji. Te argumenty wskazują, że ludzka świadomość stanowi osobny rodzaj naturalny.

Bibliografia

Armstrong D.M. (1977), *The Causal Theory of Mind*, „Neue Hefte für Philosophie" 11, s. 82–95.

Blackmore S. (2010), *Consciousness. An Introduction*, London: Hodder Education.

Cavanna A.E., Nani A. (red.) (2014), *Consciousness. Theories in Neuroscience and Philosophy of Mind*, New York: Springer.

Carruthers P. (2006), *The Architecture of the Mind*, Oxford: Oxford University Press.

Dennett D.C. (1981), *Brainstorms. Philosophical Essays on Mind and Psychology*, Cambridge, MA: The MIT Press.

Dennett D.C. (1991), *Consciousness Explained*, Boston, MA: Little, Brown & Co.

Dennett D.C. (1995), *The Unimagined Preposterousness of Zombies*, „Journal of Consciousness Studies" 2(4), s. 322–326.

Dretske F.I. (1980), *The Intentionality of Cognitive States*, „Midwest Studies in Philosophy" V, s. 281–194.

Edelman G. (1989), *The Remembered Present. A Biological Theory of Consciousness*, New York: Basic Books.

Gertler B. (2011), *Self-Knowledge*, London–New York: Routledge.

Jackson F.C. (1986), *What Mary Did Not Know*, „The Journal of Philosophy" LXXXIII, s. 291–295.

Jackson F.C. (1998), *Postscript on Qualia*, w: idem, *Mind, Methods and Conditionals*, London: Routledge.

Nagel Th. (1974), *What Is It Like to Be a Bat*?, „Philosophical Review" 4, s. 435–450.

Nagel Th. (1997), *Widok znikąd*, tłum. C. Cieśliński, Warszawa: Fundacja Aletheia.

Noë A. (2002), *Is the Visual Word a Grand Illusion*?, „Journal of Consciousness Studies" 9(5–6), s. 1–12.

Rosenthal D.M. (1991), *The Nature of Mind*, Oxford: Oxford University Press.

Rosenthal D.M. (1986), *Two Concepts of Consciousness*, „Philosophical Studies” 94, s. 329–359.
Searle J.R. (1980), *Minds, Brains and Programs*, „*The Behavioral and Brain Sciences*” III, s. 417–424.

Słownik terminów (używanych tu niekiedy w specyficznym sensie)

Doznanie – nieopisywalne przeżycie poznawcze, składnik wiedzy bezpośredniej, doświadczenie wewnętrzne nadające realność stanom świadomości.

Egzaptacja – tworzenie zasobów niemających ścisłego, przewidzianego z góry zastosowania, nadprodukcja elementów o niejasnej przydatności, proces wspomagający adaptację.

FITs – (*Filled-In Thoughts*) myśli wykraczające poza treść surowych danych, czasem trafnie, a czasem błędnie odgadujące właściwości przedmiotów, do których się odnoszą.

HOTs – (*Higher Order Thoughts*) myśli wyższego rządu, odnoszące się wyłącznie do FOTs (*First Order Thoughts*), czyli myśli niższego rzędu

Nieświadomość – nawykowy sposób wykonywania czynności, w zasadzie podlegający nadzorowi świadomości, ale kontrolowany przez nią tylko wyrywkowo i pobieżnie; przebiegający niemal automatycznie.

Przytomność – stan, w którym możliwe jest wykorzystanie własnej świadomości bez utrudnień wywoływanych przez zmęczenie, sen, omdlenie itp.

Rozumienie – powiązanie elementów wiedzy w większe, niesprzeczne całości wyjaśniające lub interpretujące świat.

Świadomość ludzka – specyficzny, złożony sposób reagowania na świat poznawany tylko przez wiedzę bezpośrednią (obejmujący praktykę czytania innych umysłów, zdolność teoretycznego myślenia, modelowanie i interpretację świata, celowe podejście do własnego losu, pierwszoosobowy i trzecioosobowy punkt widzenia).

Świadomość zwierzęca – zdolność reagowania na bodźce i zdolność uczenia się nowych zachowań, zdolność celowego działania i umiejętność zwodzenia obserwatora (konsekwentnie realizowana troska o siebie, o swoje młode i grupę krewniaczą).

Wiedza – krytycznie przefiltrowane informacje o świecie, zapamiętane i służące do skonstruowania reprezentacji świata w umyśle; występuje w formie wiedzy bezpośredniej (np. pamięć czyjejś twarzy, dźwięk klarnetu, nastrój wywoływany wspomnieniem ze szpitala), lub w formie wiedzy opisowej (np. zawartość haseł encyklopedycznych).

Adam Grobler
REALIZM

Wojciech Sady
INSTRUMENTALIZM

FILOZOFIA NAUKI

Adam Grobler

Realizm

S ł o w a k l u c z o w e: *cel nauki, sukces nauki, empiryzm, teoretyczne przedmioty nauki, prawda, prawda przybliżona, wyjaśnienie, założenia idealizacyjne, konstruktywizm społeczny, względność pojęciowa*

Wstęp

Termin „realizm” jest bardzo wieloznaczny. W zasadzie oznacza on jakiekolwiek stanowisko, które przypisuje jakiemuś rodzajowi przedmiotów rzeczywiste istnienie. To znaczy, istnienie niezależne od podmiotu poznającego. Na przykład realizm metafizyczny głosi, że świat istnieje rzeczywiście, czyli jest taki, jaki jest i zachodzą w nim relacje takie, jakie zachodzą, niezależnie od tego, czy i jak ktokolwiek go poznaje i co sobie o nim myśli. Z kolei realizm epistemologiczny traktuje przedmioty poznawane jako rzeczywiste, a realizm w teorii

percepcji to samo mówi o przedmiotach postrzeżeń. Realizm pojęciowy uznaje, że przedmioty abstrakcyjnych pojęć ogólnych, np. gatunki i rodzaje, istnieją rzeczywiście, niezależnie od indywiduów należących do tych gatunków, a nawet niezależnie od tego, czy takie indywidua istnieją. Odmianą realizmu pojęciowego jest realizm matematyczny, zgodnie z którym przedmioty matematyczne istnieją rzeczywiście, czyli są odkrywane, a nie konstruowane. Realizm modalny głosi, że istnieją światy możliwe, alternatywne względem świata rzeczywistego. Realizm moralny i estetyczny uznają, że – odpowiednio – wartości moralne i estetyczne istnieją rzeczywiście.

Nie sposób sporządzić kompletnej listy realizmów, można bowiem definiować najrozmaitsze klasy przedmiotów, wobec których chciałoby się przyjąć nastawienie realistyczne lub antyrealistyczne. Na przykład można być realistą w sprawie przedmiotów fikcyjnych, jak krasnoludki i jednorożce. Albo w sprawie społeczeństwa i jego struktury, klas społecznych (a nie zbiorowisk osób) jako podmiotów procesów społecznych, czy państw jako podmiotów polityki międzynarodowej. Albo w sprawie przeżyć psychicznych czy cech

charakteru jako istniejących niezależnie od ich przejawów w zachowaniu. Albo w sprawie prawdy, czyli uważać, że zdania (lub inne nośniki prawdy, np. sądy) są prawdziwe lub fałszywe w zależności od tego, jak sprawy się mają w rzeczywistości. Albo w sprawie znaczenia, czyli uważać znaczenie zdania za określone przez warunki realistycznie pojmowanej jego prawdziwości. Czy w ogóle uważać, że istnieje coś takiego, jak znaczenie wyrażeń niezależne od sposobów posługiwania się nimi w mowie. Itd., itd.

W filozofii nauki nazywa się realizmem albo realizmem naukowym najczęściej kombinację dwóch tez[1], niekiedy z pominięciem pierwszej.

(i) Zdania nauki w jej idealnym stadium końcowym są prawdziwe. Celem nauki jest zatem prawda o świecie. Zdania przeszłej i obecnej nauki, które okazały się lub okażą się w przyszłości fałszywe, są domysłami na temat prawdy, cząstkowymi osiągnięciami na drodze do niej. Według wielu realistów można je uważać za w przybliżeniu prawdziwe.

(ii) Nauka odkrywa „umeblowanie świata". To znaczy, że teoretyczne przedmioty

nauki, jak elektrony, geny i psychozy, choć niedostępne doświadczeniu, istnieją rzeczywiście. A przynajmniej należy je traktować jako istniejące rzeczywiście, dopóki nie okaże się inaczej.

W argumentacji na rzecz realizmu ważną rolę odgrywa teza pomocnicza:

(iii) Zadaniem nauki jest nie tylko przewidywanie zjawisk i panowanie nad nimi, lecz także wyjaśnianie, a wyjaśnienie jest autentyczne tylko wtedy, gdy jest prawdziwe.

Wspiera ona wysunięty przez Richarda Boyda i spopularyzowany przez Hilarego Putnama (1978) „ostateczny argument na rzecz realizmu" albo „argument z niewiary w cuda" (*no-miracle argument*):

(iv) Gdyby zdania nauki nie były chociaż w przybliżeniu prawdziwe, sukces nauki zakrawałby na cud (pozostałby niewyjaśniony).

Stanowiska realistyczne na ogół (do nielicznych wyjątków należy realizm w sprawie przedmiotów fikcyjnych) wchodzą w skład poglądów zdrowego rozsądku[2] czyli poglądów potocznych. Wydaje się, że realizm naukowy również jest bliższy „człowiekowi z ulicy” i niektórym uczonym od stanowisk antyrealistycznych wysuwanych przez część wyrafinowanych filozofów i podzielany przez uczonych zdystansowanych zarówno wobec naiwnej wiary zwykłych zjadaczy chleba, jak i spekulacji oderwanych od realiów laboratorium. W każdym razie tylko z punktu widzenia realizmu można uważać naukę za wiedzę. Antyrealista musi uznać, że nauka jest, w najlepszym razie, tylko instrumentem pozyskiwania wiedzy. W bardziej radykalnym ujęciu, nauka jest tylko narzędziem radzenia sobie w świecie, sposobem gatunku ludzkiego na przetrwanie. A nawet nie całego gatunku, tylko kultury euroamerykańskiej, bo inne kultury mają inne formy ludowej mądrości. Stanowiska antyrealistyczne, wbrew popularnym stereotypom, mają jednak argumenty nie do zlekceważenia. Główne powody[3] kwestionowania realizmu można podsumować następująco:

(1) Pojęcie prawdy jest z gruntu niejasne. Nawet jeśli przyjąć za dobrą monetę którąś z realistycznych teorii prawdy, to pozostaje niejasne pojęcie prawdy przybliżonej. Nie ma wyraźnych oznak przybliżania się do prawdy. Dodatkowo, hipotezy naukowe ze swej istoty nie mogą być dosłownie prawdziwe, ponieważ towarzyszą im notorycznie fałszywe założenia idealizacyjne[4].
(2) O ile realizm w sprawie przedmiotów obserwowalnych jest stanowiskiem naturalnym, to rozciąganie go na teoretyczne (nieobserwowalne) przedmioty nauki jest, z punktu widzenia empiryzmu, nieuzasadnione. Zwłaszcza że możliwe są alternatywne, empirycznie równoważne teorie naukowe o odmiennej ontologii.
(3) Wyjaśnianie, w odróżnieniu od przewidywania, nie jest celem nauki, a jedynie jej produktem ubocznym, który nie dodaje nic do wartości poznawczej teorii naukowych. Toteż wnioskowanie, że dana teoria jest (w przybliżeniu/przypuszczalnie) prawdziwa, ponieważ dostarcza

najlepszego wyjaśnienia zjawisk w jej dziedzinie, jest bezpodstawne.

(4) Tym bardziej bezpodstawne jest rozciąganie wzorca wnioskowania do najlepszego wyjaśnienia na całą naukę, której sukces, gdyby realizm się mylił, rzekomo zakrawałby na cud. Zwłaszcza że w przeszłości różne teorie, z dzisiejszego punktu widzenia fałszywe, odnosiły sukcesy. Uogólniając indukcyjnie to spostrzeżenie, należy raczej sądzić, że obecnie najlepsze teorie naukowe w przyszłości okażą się fałszywe.

Nazwę te argumenty, czy raczej zespoły argumentów, odpowiednio, semantycznym, empirystycznym, pragmatycznym i historycznym. Omówię je po kolei, dołączając jeszcze argument socjologiczny, a następnie przedstawię formę realizmu, która wydaje się na nie odporna.

1. Argument semantyczny

Próby definiowania prawdy mają długą historię, co najmniej od Arystotelesa. Jego skomplikowaną

formułę filozofia scholastyczna skróciła do określenia prawdy jako zgodności myśli z rzeczywistością. Wobec kłopotów z objaśnieniem, na czym owa zgodność miałaby polegać, powstawały różne tzw. nieklasyczne koncepcje prawdy, którym z obecnego punktu widzenia można przyznać miano antyrealistycznych. Powstała w XX wieku korespondencyjna teoria prawdy miała zrehabilitować intuicje realistyczne leżące u podstaw klasycznych ujęć. Według niej, w upraszczającym skrócie, prawda polega na korespondencji sądu z jego przedmiotami, czyli połączeniu ich w sądzie w taki sposób, w jaki są połączone rzeczywistości. Jeśli zatem Otello sądzi, że Desdemona kocha Kasjusza (Russell 1912), to jego sąd jest prawdziwy wtedy i tylko wtedy, gdy w rzeczywistości Desdemona, miłość i Kasjusz są połączone tak samo, jak w sądzie Otella.

Teoria ta nie zdaje jednak sprawy z warunków prawdziwości sądów negatywnych i ogólnych. Zapewne to był jeden z powodów nieufności filozofów nauki wobec pojęcia prawdy w pierwszej tercji XX wieku. Drugim było panujące wówczas nastawienie antymetafizyczne (a tym samym

antyrealistyczne), podejrzliwe wobec pojęcia rzeczywistości. Przełom przyniosła Alfreda Tarskiego (1933) semantyczna teoria prawdy, którą zachwycił się Karl R. Popper, odtąd czołowy orędownik realizmu w filozofii nauki.

Jego entuzjazm niestety był przesadny. Tarski zdefiniował prawdę jako relację spełniania między zdaniami odpowiednio zinterpretowanego języka w pewnym modelu, czyli strukturze matematycznej. Znowu, w upraszczającym skrócie, „Desdemona kocha Kasjusza" jest prawdą wtedy i tylko wtedy, gdy elementy zbioru zwanego podkładem lub uniwersum modelu, będące interpretacjami nazw „Desdemona" i „Kasjusz" (czyli nazwane, odpowiednio, Desdemoną i Kasjuszem) znajdują się w tym modelu w relacji, która jest interpretacją predykatu „kocha", przy czym interpretacja Desdemony jest lewym, a interpretacja Kasjusza prawym członem tej relacji. Teoria Tarskiego unika kłopotów Russella przez rozciągnięcie definicji prawdy ze zdań prostych na złożone, w tym negatywne i złożone, za pomocą odpowiednio dobranych warunków indukcyjnych. Będąca bodaj najważniejszym polskim wkładem do filozofii światowej teoria nie w pełni jednak zaspokaja potrzeby realizmu

naukowego. Mówi ona bowiem o relacji zdań do modelu, struktury matematycznej, a nie do rzeczywistości.

Ronald Giere (1988) zaproponował uzupełnić metafizyczną lukę między modelem a rzeczywistością, definiując prawdę jako złożenie dwóch relacji: spełniania między zdaniami teorii a modelem oraz izomorfizmu między modelem a dziedziną przedmiotową teorii, czyli jakimś wycinkiem rzeczywistości. Relacja izomorfizmu jest jednak z wielu powodów nieosiągalnym ideałem. W szczególności, modele pomijają drugorzędne czynniki działające w dziedzinie przedmiotowej, co jest konsekwencją wszechobecności założeń idealizacyjnych w nauce. Do tej kwestii jeszcze za chwilę wrócimy. Na razie odnotujmy, że sensownie można mówić co najwyżej o podobieństwie modelu do wycinka rzeczywistości, a tym samym o przybliżonej prawdziwości teorii.

Jak jednak rozpoznać podobieństwo modelu do czegoś, czego nie znamy? Gdybyśmy znali, nie mówilibyśmy przecież, że nauka dąży do prawdy, lecz że ją osiągnęła. Zgodnie z wprowadzoną przez Poppera zasadą krytycyzmu żadnej hipotezy nie wolno uznać za

ostateczną. Mimo to uważał on, że – nawet nie znając prawdy – teorie można porównywać pod względem *verisimilitude*. W myśl jego propozycji, z dwóch teorii ta jest bliższa prawdy (*verisimile*), która ma więcej konsekwencji prawdziwych i nie więcej fałszywych lub nie mniej prawdziwych i mniej fałszywych od drugiej. Niestety, David Miller (1974) i Pavel Tichý (1974) odkryli, że definicja Poppera jest logicznie wadliwa. Jeżeli bowiem nie wszystkie zdania teorii są prawdziwe, to im więcej ma ona konsekwencji prawdziwych, tym więcej ma konsekwencji fałszywych. Teorie nie w pełni prawdziwe[5] są zatem nieporównywalne pod względem *verisimilitude*.

Kilku filozofów usiłowało poprawić pomysł Poppera, m.in. Ilkka Niiniluoto (1987) rozwinął obszerną teorię *truthlikeness*, w której miarą przybliżenia do prawdy jest stopień podobieństwa, określony za pomocą odpowiednio zdefiniowanej funkcji odległości świata możliwego wyznaczonego przez rozpatrywaną teorię do świata rzeczywistego, którego hipotetyczne położenie jest ustalone zgodnie z pewnym rozkładem prawdopodobieństwa. Propozycja Niiniluota miesza jednak intuicje związane

z podobieństwem do prawdy i prawdopodobieństwem (*probability*), czyli oceną szans. Różnicę między nimi dobrze ilustruje porównanie portretu pamięciowego przestępcy z prognozą pogody. Portret ma małe szanse być wiernym, za to jest podobny do oryginału. Prognoza ma duże szanse być trafną, lecz nierzadko znacznie rozmija się rzeczywistością.

Wydaje się, że najbardziej udaną wersję *verisimilitude* wysunął John Watkins (1984). Spośród trzech sensów dążenia do prawdy – (i) osiągalnego celu, (ii) celu nieosiągalnego, ale przybliżalnego (jak np. dokładność pomiaru) oraz (iii) posuwania się w określonym kierunku bez punktu docelowego (jak np. przedłużanie ludzkiego życia) – Watkins opowiedział się za trzecim. W takim ujęciu dążenie nauki do prawdy polega na nieustannym korygowaniu błędów kolejno wysuwanych teorii. Podobna, aczkolwiek bardziej restryktywna koncepcja dążenia do prawdy, leży u podstaw metodologii opartej na zasadzie korespondencji[6]. Będąca uogólnieniem postulatu Nielsa Bohra pod adresem teorii kwantów głosi ona, że nowo wysuwane teorie powinny zawierać swoje poprzedniczki jako przypadki graniczne czy

przybliżenia idealizacyjne przy założeniu, że pewne parametry przyjmują wartość zero lub są nieskończone. Na przykład równania szczególnej teorii względności przechodzą w równania fizyki klasycznej przy założeniu, że prędkość światła zmierza do nieskończoności.

Według tej, idealizacyjnej teorii nauki, rozwijanej przez Leszka Nowaka[7] i innych polskich filozofów, dążenie do prawdy polega na faktualizacji teorii czyli usuwaniu kolejnych idealizacji. Przeciw takiemu podejściu przemawia spostrzeżenie Nancy Cartwright (1983), że nie sposób jest usunąć wszystkie, notorycznie fałszywe, założenia idealizacyjne, bo jest ich zazwyczaj zbyt wiele, natomiast usuwanie tylko niektórych może nawet zwiększyć błąd przewidywań opartych na rozważanej hipotezie. Dlatego „prawa nauki kłamią” i służą jedynie budowie symulacyjnych modeli zjawisk.

Z tego i innych powodów Ian Hacking (1983) uznał, że realizm musi wycofać się z tezy (i) o dążeniu nauki do prawdy i zadowolić się tezą (ii) o istnieniu teoretycznych przedmiotów nauki. Nie są one wprawdzie dostępne doświadczeniu, ale są podatne na manipulacje. Na przykład nie można zobaczyć elektronu, a tylko jego

domniemany ślad w komorze mgłowej, ale można strumieniem elektronów pokierować w celu rozbicia jądra atomu. To wystarczająco dowodzi, że elektrony istnieją. Tak zwany *entity-realism* (realizm w sprawie przedmiotów) Hackinga, przeciwstawiony *theory-realism* (realizmowi w sprawie teorii) budzi podejrzenia o niespójność. Manipulacje wymagają bowiem wskazówek w postaci uznania przynajmniej niektórych zdań teorii za prawdziwe, a jeśli niektórych, to dlaczego akurat tych a nie innych lub wszystkich.

Wydaje się, że argumenty powołujące się na zafałszowania nauki z powodu wszechobecności założeń idealizacyjnych są przesadzone, ponieważ zazwyczaj można teoretycznie ustalić zakres prawomocności poszczególnych idealizacji. Na przykład aby obliczyć siłę zderzenia spadającego kamienia z Ziemią przy normalnej pogodzie, można śmiało pominąć opór powietrza. Co więcej, wiedza na temat tej idealizacji pozwala, na przykład, wyznaczyć eksperymentalnie opór powietrza działający na spadochron i dzięki temu wyznaczyć najkorzystniejszy dla skoczka moment otwarcia spadochronu. Założenia idealizacyjne, o ile powodują nieistotne zniekształcenia, to zarazem

są narzędziem ekstrapolacji teorii poza ich normalny zakres zastosowań. Niemniej tradycyjnym formom realizmu brak środków pojęciowych, aby w ten sposób ująć rolę idealizacji.

2. Argument empirystyczny

Klasyczny brytyjski empiryzm XVII wieku (George Berkeley, David Hume) zajmował stanowisko antyrealistyczne w sprawie przedmiotów potocznego doświadczenia, jak drzewa i kamienie, na tej podstawie, że w doświadczeniu mamy do czynienia wyłącznie z barwami, kształtami, dźwiękami itd., a nie z przedmiotami, które jakoby wywołują w nas wrażenia zmysłowe. Współczesny antyrealizm empirystyczny zakłada zdroworozsądkowy realizm w odniesieniu do przedmiotów obserwowalnych, ale uważa za nieuprawnione rozciąganie go na przedmioty teoretyczne. Sam podział na przedmioty obserwowalne i teoretyczne pochodzi od empiryzmu logicznego, stanowiska dominującego w drugiej ćwiartce XX wieku. Został on podkopany na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych przez odkrycie

uteoretyzowania obserwacji[8]. Stwierdzono mianowicie, że nie ma nic takiego, jak czysta, nieuprzedzona obserwacja, wolna od przesądów i założeń teoretycznych[9]. Na zdjęciu rentgenowskim pacjent widzi co innego niż wyszkolony lekarz. Człowieka rozmawiającego przez telefon komórkowy kilkadziesiąt lat temu uznano by za wariata, który mówi do siebie. Oceniamy właściwie rozmiary przedmiotów widzianych z oddali na podstawie potocznej wiedzy na temat zjawisk optycznych. Itd.

Współczesny empiryzm, którego czołowym przedstawicielem jest Bas van Fraassen uwzględniając uteoretyzowanie obserwacji musi uznać, że podział na przedmioty obserwowalne i teoretyczne jest uteoretyzowany. To znaczy że nasze teorie mówią nam, które przedmioty są obserwowalne dla nas, tj. za pomocą naszych zmysłów, bez udziału przyrządów. Według tzw. empiryzmu konstruktywnego Van Fraassena te zdania teorii, które mówią o przedmiotach nieobserwowalnych, a tym samym fikcyjnych, nie są ani prawdziwe, ani fałszywe. Teoria jest adekwatna empirycznie, jeżeli jej konsekwencje dotyczące przedmiotów nieobserwowalnych są prawdziwe. Skoro podział przedmiotów na obserwowalne i nieobserwowalne jest

uteoretyzowany, tym samym podział teorii na jej część empiryczną, podlegającą ocenie ze względu na prawdę i fałsz, i część teoretyczną, która może być co najwyżej adekwatna empirycznie, zależy od aktualnego stanu nauki.

Nie sposób w tym artykule przeglądowym przedyskutować trudności, które powstają w wyniku takiego postawienia sprawy. Pomijając większość z nich, ze słabych stron empiryzmu konstruktywnego wymienię jego nieuzasadniony antropocentryzm, wykluczający z naszej wspólnoty epistemicznej gatunki o innej budowie organów zmysłowych. Nie tylko ewentualnych kosmitów, lecz także np. psy policyjne. Te można traktować jedynie jako przyrządy, które według naszych teorii wykrywają nieobserwowalne dla nas, a więc nieistniejące ślady. Natomiast z perspektywy realizmu, przeciwnie, ludzki aparat zmysłowy należy traktować tak samo, jak przyrządy pomiarowe i detektory, które – ze względu na uteoretyzowanie obserwacji – działają według programu określonego przez przesądy, wiedzę potoczną i akceptowane teorie. I które mogą same się przeprogramowywać, na przykład przełączać się z kaczki na królika i na odwrót podczas oglądania słynnej królikaczki[10] Ludwiga Wittgensteina.

Z punktu widzenia empiryzmu konstruktywnego i zbliżonych do niego form antyrealizmu powyższe zastrzeżenia są drugorzędne wobec argumentu z równoważności empirycznej teorii. Głosi on, że możliwe są teorie równoważne empirycznie, tj. mające jednakowe konsekwencje empiryczne, a różniące się w kwestiach dotyczących przedmiotów nieobserwowalnych. Van Fraassen podał jako przykład rodzinę teorii newtonowskich, które różnią się między sobą wyłącznie zdaniem na temat (jednostajnej) prędkości Układu Słonecznego względem przestrzeni absolutnej. Nietrudno zauważyć, że pojęcie przestrzeni absolutnej zniknęło z fizyki właśnie z powodu wykrycia niezmienniczości praw mechaniki klasycznej w układach poruszających się względem siebie ruchem jednostajnym. Toteż omawiany przykład wskazuje, że przynajmniej niekiedy rodzinę teorii równoważnych empirycznie można zastąpić jedną teorią, która pomija milczeniem pewne przedmioty nieobserwowalne, przypuszczalnie nieistniejące.

Trudniej jednak, jak zauważył Roger Jones (1991), podobnie potraktować, na przykład korpuskularne i polowe modele dynamiki.

W pierwszych cząstki są źródłem sił. W drugich pole sił generuje cząstki. Mamy równoważne empirycznie modele teoretyczne o odmiennych ontologiach. Realista musi się zdecydować, które byty istnieją naprawdę, a które są tylko zjawiskiem tych pierwszych: cząstki czy siły. Można wprawdzie powiedzieć, że z dzisiejszego punktu widzenia dynamika klasyczna jest fałszywa, toteż problem realisty rozwiązuje się sam. Niemniej przykład, o którym mowa, dowodzi, że niesprowadzalne do jednej, realistycznie zinterpretowanej teorii rodziny teorii empirycznie równoważnych są możliwe. Ten poważny problem w sporze o realizm odłożymy na później.

3. Argument pragmatyczny

Antyrealizm bagatelizuje wyjaśniającą funkcję nauki, uważając ją za coś w rodzaju kwiatka do kożucha. W szczególności Van Fraassen głosi, powołując się na newtonowskie *hypotheses non fingo*[11], że moc wyjaśniająca teorii w niczym nie zwiększa adekwatności empirycznej teorii. Newton jednak nie odżegnywał się od wyjaśnień w ogóle, a tylko od wyjaśnień *ad hoc*, tj. takich,

które prowadzą do nowych przewidywań. Późniejsze wyjaśnienie sił ciążenia przez ogólną teorię względności przewidywało anomalię peryhelium Merkurego, zagadkową z punktu widzenia klasycznej mechaniki nieba. Ogólnie realiści uważają, że nowe przewidywania teorii silnie przemawiają za jej realistyczną interpretacją. Należy przy tym zauważyć, że „nowością" nie musi być samo przewidywane zjawisko. Anomalia peryhelium Merkurego była „stara", bo znana na długo przed ogólną teorią względności. Jej przewidywanie jest w tym sensie nowe, że Albert Einstein doszedł do swojej teorii bez zamiaru wyjaśnienia anomalii, które otrzymał jako niespodziewaną premię[12].

Pomijając subtelności analizy pojęcia wyjaśnienia, głębi wyjaśnienia i mocy wyjaśniającej teorii, zaznaczę, że unifikacja teorii, czyli jednolite ujęcie zjawisk uprzednio zaliczanych do różnych dziedzin, powszechnie uchodzi za postęp w wyjaśnianiu. Dlatego z perspektywy realizmu dążenie uczonych do unifikacji jest w pełni racjonalne. Natomiast z punktu widzenia empiryzmu konstruktywnego jest zaledwie przejawem wiary uczonych w to, że unifikacja przynosi wzrost adekwatności empirycznej. Wiary uzasadnionej czysto

indukcyjnie, na mocy obserwacji, że w przeszłości tak było. Niemniej, gdyby Einstein zadowolił się panującą oceną mechaniki klasycznej i klasycznej teorii elektromagnetyzmu, które nie budziły zastrzeżeń co do adekwatności empirycznej, nie poszukiwałby unifikującej je szczególnej teorii względności. Trapiły go nie problemy empiryczne, lecz czysto pojęciowe, wynikające z drobnych, empirycznie nieistotnych niezgodności między teoriami klasycznymi.

Innymi słowy, realizm wyjaśnia dążenie do unifikacji, empiryzm konstruktywny zaś tylko je sankcjonuje empirycznie. W tym aspekcie empiryzm konstruktywny może uznać sam siebie za adekwatną empirycznie teorię nauki, ale musi przyznać tę samą ocenę realizmowi, najwyżej ganiąc go za pewien naddatek metafizycznej spekulacji. Jednocześnie, na mocy argumentu z niewiary w cuda i zasady wnioskowania do najlepszego wyjaśnienia, realizm uważa się za najprawdopodobniej prawdziwą teorię nauki, oceniając niżej od własnej moc wyjaśniającą empiryzmu konstruktywnego. To porównanie przemawia na korzyść realizmu (Grobler 2006).

Niemniej antyrealizm może jeszcze podważyć argument z niewiary w cuda, powołując się na

błędne koło w rozumowaniu (Van Fraassen). Argument zakłada bowiem, że metodologiczną zasadę wnioskowania do najlepszego wyjaśnienia można przenieść z poziomu nauki na poziom teorii nauki i w ten sposób w ramach tej drugiej wesprzeć realizm naukowy. Tymczasem zasada wnioskowania do najlepszego wyjaśnienia w nauce jest prawomocna wyłącznie przy założeniu realizmu. Rozumowanie realisty zakłada zatem to, co ma udowodnić. Jednocześnie Peter Lipton (1991) odwrócił kontrargument antyrealisty, głosząc, że metoda indukcyjna nie może mieć potwierdzenia indukcyjnego, metoda falsyfikacjonistyczna nie podlega falsyfikacji, natomiast oparta na zasadzie wnioskowania do najlepszego wyjaśnienia metoda eksplanacjonistyczna jest jedyną, która uzasadnia sama siebie.

4. Argument historyczny

Larry Laudan próbował odeprzeć argument z niewiary w cuda, podważając przesłankę na temat związku między sukcesem teorii a jej (przybliżoną) prawdziwością[13]. Na przykład trudno zaprzeczyć, że flogistonowa teoria

spalania odnosiła sukcesy, skoro na jej podstawie umiano produkować kwas siarkawy. Natomiast z pewnością daleko rozmijała się z prawdą, postulując nieistniejącą substancję, flogiston, która miała ulatniać się w procesie spalania. Zgodnie z tą teorią produkty spalania powinny mieć masę mniejszą niż spalana substancja, podczas gdy mają większą z powodu, jak się okazało, przyłączania tlenu. Standardowa odpowiedź realisty głosi, że hipoteza o przybliżonej prawdziwości naszych teorii naukowych dotyczy tylko nauki dojrzałej. Dopiero po ukształtowaniu się licznych związków międzydziedzinowych można uznać, że nauka w przybliżeniu rozpoznała „umeblowanie świata" i odtąd postępuje w kierunku prawdy.

Niemniej skoro rozmaite, nawet tak szacowne teorie, jak mechanika klasyczna, okazały się fałszywe, to – jak głosi argument z pesymistycznej metaindukcji – dzisiejsze i jutrzejsze teorie też przypuszczalnie okażą się fałszywe. To rozumowanie nie podważa jednak tezy, że kolejno wysuwane teorie zaawansowanej nauki są coraz bliższe prawdy. Nawet jeżeli nie w sensie idealizacyjnej teorii nauki Leszka Nowaka, to w sensie koncepcji *verisimilitude*

Watkinsa: kolejne teorie poprawiają błędy poprzedniczek. Można natomiast wątpić, czy postępy dokonywane tym sposobem konsekwentnie prowadzą w jednym kierunku. Jak w swoich analizach historycznych zauważył Thomas S. Kuhn (1962), rewolucje naukowe przynoszą zarówno zyski eksplanacyjne, jak i straty. Na przykład fizyka newtonowska, niezależnie od ogromnych zysków w stosunku do fizyki Kartezjusza, utraciła wyjaśnienie współpłaszczyznowości orbit planet.

Jednocześnie straty Kuhna można potraktować jako pożyczki do spłacenia w toku dalszego rozwoju nauki (Grobler 2006). W szczególności, wyjaśnienie współpłaszczyznowości orbit planet wróciło do nauki dzięki hipotezie Kanta-Laplace'a na temat genezy Układu Słonecznego. Mimo to nie ma żadnej gwarancji, że istnieje jakaś idealna granica badania naukowego, jak sądził Charles S. Peirce. Metoda naukowa może prowadzić w różnych kierunkach, jak uważał Willard V.O. Quine (1960), co w matematycznej rekonstrukcji możliwych relacji międzyteoretycznych Wolfganga Stegmüllera (1979) i jego współpracowników znajduje wyraz w koncepcji rozgałęzień postępowych.

5. Argument socjologiczny

Wzmianka o Kuhnie wprowadza jeszcze jeden wątek do dyskusji na temat realizmu. Jednym z nurtów antyrealizmu jest konstruktywizm społeczny, pogląd, w myśl którego ontologia teorii naukowych jest konstrukcją społeczności uczonych. Uczeni nie odkrywają „umeblowania świata", lecz meblują go nam według swojego, kolektywnie uzgodnionego widzimisię. Konstruktywizm społeczny nawiązuje do teorii rewolucji naukowych Kuhna, która głosi, że nauka polega na rozwiązywaniu łamigłówek według reguł wspólnotowo uzgodnionego paradygmatu. Paradygmat określa repertuar problemów naukowych, metody rozwiązań oraz podstawową ontologię teorii. Kumulowanie się anomalii, tj. problemów nierozwiązanych prowadzi, jak dowodzi Kuhn na podstawie analiz historycznych, do załamania się aktualnego paradygmatu i uruchamia proces wyłaniania się nowego paradygmatu.

Kuhn w swojej teorii nawiązuje do polskiego filozofa, Ludwika Flecka, którego w ten sposób wydobył z zapomnienia[14]. Fleck twierdził, że w nauce panują zmienne style myślowe, będące zbiorowym dziełem kolektywu myślowego, czyli

społeczności uczonych pracujących nad wspólnym problemem. Osobiście uważam, że Fleck, choć zainspirował Kuhna, sam był bliski realizmowi. Wprawdzie pisze o „powstawaniu i rozwoju faktu naukowego" dzięki działaniu uczonych we władzy stylu myślowego, ale zarazem używa kategorii odkrycia. Jest to jednak temat uboczny i nie ma tu miejsca na jego roztrząsanie (zob. Regeńczuk 1998). Tak czy owak, następcy Kuhna poszli w stronę najbardziej radykalnej formy antyrealizmu, tj. relatywizmu. Ograniczę się do kilku charakterystycznych przykładów.

Bruno Latour i Steve Woolgar (1986), badając metodą obserwacji uczestniczącej pracę zespołową w naukowym laboratorium, stwierdzili, że uczeni nie odkrywają faktów, lecz je konstruują w drodze długotrwałych negocjacji wokół interpretacji prowadzonych eksperymentów. Kontrargument Hackinga (1999) pokazuje, że ich konstruktywizm i relatywizm opiera się na nadużywaniu języka, w tym przypadku dosłownego pojmowania sformułowań używanych przez uczonych w swobodnej rozmowie. Niezależnie od słów, jakimi o tym mówią, akceptacja przez nich jakiejś hipotezy jest stwierdzeniem, a nie

stworzeniem faktu naukowego. Podobnie Hacking oddala Andrew Pickeringa (1984) „społeczną konstrukcję kwarków". Analiza wywodu Pickeringa dowodzi, że konstruktem nie są kwarki jako obiekty fizyczne, lecz idea kwarków. Argument konstruktywistów z przygodności rozwoju idei fizykalnych wykazuje najwyżej, że pewne odkrycia zależne od tych idei mogłyby nie dojść do skutku. Skoro jednak nastąpiły, nie ma żadnego powodu uważać, że w innych okolicznościach historycznych zamiast, dajmy na to, kwarków, zostałyby skonstruowane jakieś zupełnie inne elementy „umeblowania świata".

W odróżnieniu od przyrody, fakty społeczne i obiekty są rzeczywiście społecznymi konstrukcjami. Pieniądze są pieniędzmi, a nie zadrukowanymi kartkami papieru czy elektronicznymi zapisami w systemie bankowym, wyłącznie dzięki społecznym konwencjom. To jednak, jak przekonywająco wywodzi Hacking, a także John Searle (1995), w niczym nie podważa ich realności. Podsumowując, wiele wskazuje na to, że teorie i modele naukowe są konstrukcjami. Konstrukcje te jednak są o tyle trafne, o ile przedmioty,

o których w nich mowa, mają odpowiedniki w rzeczywistości.

6. Dodatkowe argumenty na rzecz realizmu

Omówione wcześniej główne argumenty na rzecz realizmu zostały skontrowane przez antyrealistyczne kontrargumenty. Nawet jeśli moje komentarze zdradzają sympatie realistyczne, to obecny stan dyskusji nie daje oczywistej przewagi żadnej ze stron. Zanim naszkicuję umiarkowaną wersję realizmu, która uwzględnia przynajmniej niektóre zastrzeżenia opozycji, przedstawię argumenty wysunięte przez Poppera w dyskusji z antyrealistycznym instrumentalizmem[15]. Są one nieco starsze od rozpatrzonych już a będących we współczesnym obiegu. Niemniej wydaje się, że z upływem czasu nic nie straciły one na znaczeniu, a nawet mogą poważnie wzmocnić pozycję realizmu.

Po pierwsze, Popper (1963) wskazuje, że testowanie narzędzi, np. wytrzymałości pojazdów w tunelu aerodynamicznym, ma na celu ustalenie zakresu ich zastosowania. Natomiast negatywny wynik eksperymentu

testującego hipotezę naukową prowadzi do jej falsyfikacji, a nie jedynie zacieśnienia zakresu jej stosowalności. Po drugie, wprawdzie teorie sfalsyfikowane wykorzystuje się instrumentalnie, jak np. mechanikę klasyczną w jej licznych zastosowaniach, to jednak takie postępowanie jest uzasadnione na podstawie dyskusji teoretycznej, która na podstawie najnowszej wiedzy wykazuje przydatność przestarzałej teorii do określonych celów. Po trzecie, hipotezy naukowe są instrumentami testowania nowo wysuwanych hipotez[16] i mogą być w tym zastosowaniu wiarygodne tylko przy założeniu, że są prawdziwe (lub w przybliżeniu prawdziwe).

7. Metafizyczne ustępstwa realizmu

Wobec powyższych argumentów antyrealistycznych John Worrall (1989) zaproponował odświeżyć stanowisko realizmu strukturalnego, wysunięte wcześniej przez Henriego Poincarégo (1902). Realizm strukturalny odpowiada zwłaszcza na argument z równoważności empirycznej teorii o odmiennych ontologiach. Rezygnuje on z tezy

(ii), w myśl której postulowane przez teorię przedmioty nieobserwowalne należy traktować jako istniejące. Zamiast tego głosi on, że nauka odkrywa jedynie podstawową strukturę rzeczywistości, tj. raczej relacje między przedmiotami, a nie same przedmioty. Wspomniane wcześniej wersje klasycznej dynamiki – korpuskularna i polowa – różnią się twierdzeniem na temat tego, które byty są pierwotne, a które wtórne: cząstki czy siły. Natomiast z matematycznego punktu widzenia opisują struktury izomorficzne[17], które na wyższym poziomie abstrakcji są identyczne.

Bardziej wszechstronnym stanowiskiem jest realizm wewnętrzny Hilarego Putnama. Głosi on tezę o względności pojęciowej. Zgodnie z nią nie ma nic takiego, jak opis świata niezależny od wyboru układu pojęć czy neutralny względem niego[18]. Na przykład ten sam świat złożony z trzech elementów, zależnie od decyzji w sprawie używania pojęcia przedmiotu, można opisać jako złożony z trzech przedmiotów lub siedmiu (jeżeli pary i całą trójkę elementów potraktować jako odrębne przedmioty). Każdy z tych opisów jest prawdziwy w ramach wybranego układu pojęć. Prawda jest zatem zrelatywizowana do układu pojęciowego. Co nie

znaczy, że jest względna w sensie relatywizmu[19]: przy ustalonym układzie pojęciowym prawda jest obiektywna. Stąd pochodzi nazwa „realizm wewnętrzny”: wewnątrz danego układu pojęciowego prawda jest niezależnie od podmiotu poznającego, natomiast nie ma nic takiego, jak prawda poza czy ponad układem pojęć[20]. Realizm wewnętrzny odrzuca zatem towarzyszące realizmowi metafizycznemu przekonanie, że jest sens mówić o świecie takim, jaki jest niezależnie od pojęć, jakimi się posługujemy do mówienia o nim. Że istnieje treść do wyrażenia niezależna od środków do jej wyrażenia. Świat staje się „jakiś” z chwilą powstania pojęć do wyrażenia tego, jaki jest. Jednocześnie realizm wewnętrzny zachowuje realistyczną ideę niezależności, w ramach danego układu pojęciowego, przedmiotu poznania od podmiotu poznającego.

Z punktu widzenia realizmu wewnętrznego teorie równoważne empirycznie o odmiennych ontologiach są ujęciami tego samego świata w ramach różnych, poznawczo równoważnych układów pojęciowych. Różne układy pojęciowe nie muszą jednak być równoważne. Jedne mogą lepiej, inne gorzej odpowiadać naszym potrzebom poznawczym. Jeden układ może lepiej

odpowiadać jednym, drugi innym potrzebom poznawczym. W ten sposób realizm wewnętrzny pozwala zrozumieć przytoczoną tu myśl Quine'a, że metoda naukowa nie musi prowadzić nas w jednym kierunku. Nie musi istnieć idealny układ pojęciowy, który odpowiadałby wszystkim potrzebom poznawczym naraz. Nie musi istnieć ostateczna struktura świata do odkrycia w idealnym, końcowym stadium nauki. Świat może być zlepkiem przenikających się struktur, z których każda nadaje się na dziedzinę przedmiotową jakiejś teorii, podczas gdy całościowa teoria wszystkiego nie jest możliwa.

Wiele za tym przemawia. Klasyczny w filozofii nauki postulat redukcjonizmu – sprowadzenia wszystkich nauk do jednej, podstawowej – od kilkudziesięciu lat staje się coraz bardziej wątpliwy, jeśli w ogóle ma jeszcze zwolenników. W szczególności, w filozofii umysłu maleją, jeśli całkiem nie zgasły, nadzieje na rozwiązanie problemu ujęcia w ramach jednej teorii związków przyczynowych między zdarzeniami fizycznymi a psychicznymi. W samej nauce wieloletnie wysiłki teoretycznej unifikacji czterech znanych fizyce typów oddziaływań są dalekie od sukcesu. Gdyby nawet

się udały, to nadal poza nią znalazłyby się niezliczone, interesujące nas aspekty świata. Zresztą, z punktu widzenia metodologii nauk usystematyzowanie całej do zdobycia wiedzy – jeśli wyrażenie „cała do zdobycia wiedza” ma w ogóle sens – w ramach jednej teorii zakrawa na niemożliwość. Wszelkie hipotezy testuje się bowiem przy założeniu innych hipotez, często z innych dziedzin nauki. W projekcie najskromniejszego eksperymentu zaklęta jest, często niejawnie, bogata wiedza zastana. Gdyby została ona wchłonięta przez jedyną pozostałą w docelowej nauce teorię, to taka ostateczna teoria straciłaby sens empiryczny[21]. Absolutnie zwycięska nauka przestaje być nauką.

Jesteśmy zatem skazani na patchwork teorii, z których każda obejmuje pewien wycinek świata. Nieustanne poprawki szwów prujących się pod naciskiem eksperymentów i niespodziewanych zjawisk pozwalają nam coraz lepiej dopasować poszczególne kawałki patchworku do naszych potrzeb poznawczych. Tę metaforyczną myśl podejmuje zaproponowane w Grobler 2006 rozwinięcie stanowiska realizmu wewnętrznego. Opiera się ono na wynalezionym przez Petera Strawsona (1950) pojęciu presupozycji, tj. warunku

posiadania przez zdanie wartości logicznej. Na przykład zdanie „Gucio przestał bić żonę” zakłada, że Gucio do tej pory bił żonę. W przeciwnym razie przykładowe zdanie nie jest ani prawdziwe, ani fałszywe.

Presupozycje zdań nauki określają układ pojęciowy proponowanych teorii. Niekiedy układ pojęciowy teorii okazuje się wadliwy (ze względu na określone potrzeby poznawcze), bo jego presupozycje, często wcześniej zakładane nieświadomie, zostają sfalsyfikowane. Na przykład z punktu widzenia teorii względności fałszywa jest presupozycja fizyki klasycznej tej treści, że podstawienia do schematu „punkt materialny *p* ma masę *m*” są prawdziwe lub fałszywe. Teoria względności presuponuje zaś, że prawdziwe lub fałszywe są podstawienia do schematu „punkt materialny *p* w układzie *u* ma masę *m*”. Do presupozycji teorii zaliczyłem również jej założenia idealizacyjne (Grobler 2005). Na przykład takim założeniem jest powiedzenie, że istnieją punkty materialne, czyli twory posiadające masę (w danym układzie), a pozbawione kształtu, objętości itp., nie mówiąc już o smaku i zapachu. A dokładniej, że w opisie zachowania danego przedmiotu można, ze względu na określone potrzeby poznawcze,

pominąć wszystkie jego charakterystyki poza masą (oraz położeniem określonym za pomocą współrzędnych).

Takie podejście pozwala pojęcie przybliżonej prawdziwości zdań nauki utożsamić z naukowym ich uzasadnieniem w ramach układu pojęciowego, który zaspokaja określone potrzeby poznawcze. Układ pojęciowy zakłada presupozycje, o których często z góry wiemy, że są fałszywe, jednak niedokładności tym powodowane nie mają istotnego znaczenia. Często zwiększenie precyzji jest nawet niepożądane, jak np. ważenie w sklepie (inaczej niż w aptece) z dokładnością do miligramów. Niektóre presupozycje są niejawne lub zupełnie oczywiste dopóki nie powstanie potrzeba ich rewizji. Na przykład tak było z presupozycjami fizyki klasycznej, zakwestionowanymi przez szczególną teorię względności. W takim ujęciu nauka dąży do prawdy z różnych stron, gromadząc odkrycia w ramach poszczególnych układów pojęciowych stosowanych w różnych dziedzinach nauki oraz rewidując presupozycje niektórych z tych układów w celu ich udoskonalenia.

Bibliografia

Ajdukiewicz K. (1934), *Das Weltbild und die Begriffsapparatur*, „Erkenntnis” 4, s. 259–287.

Ajdukiewicz K. (1985), *Obraz świata i aparatura pojęciowa*, tłum. F. Zeidler, w: idem, *Język i poznanie*, t. I, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 145–174.

Cartwright N. (1983), *How the Laws of Physics Lie*, Oxford: Clarendon Press.

Feyerabend P.K. (1978), *Science in a Free Society*, London: New Left Books.

Fleck L. (1935), *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache*, Basel: Schwabe und Co.

Fleck L. (1986), *Powstanie i rozwój faktu naukowego*, tłum. M. Tuszkiewicz, Lublin: Wydawnictwo Lubelskie.

Giere R. (1988), *Explaining Science*, Chicago: University of Chicago Press.

Grobler A. (2005), *Law, Truth, and Presupposition*, „Philosophica” (Belgia) 75, s. 89–102.

Grobler A. (2006), *Metodologia nauk*, Kraków: Aureus/Znak.

Hacking I. (1983), *Representing and Intervening*, Cambridge MA: Cambridge University Press.

Hacking I. (1999), *The Social Construction of What*?, Cambridge MA: Harvard University Press, Cambridge MA.

Jones R. (1991), *Realism about What*?, „Philosophy of Science” 58, s. 185–202.

Kuhn T. S. (1962), *The Structure of Scientific Revolution*, Chicago: University of Chicago Press; tłum. polskie: idem, (1986) *Struktura rewolucji naukowych*, tłum. H. Ostromęcka, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Latour B., Woolgar S. (1979), *Laboratory Life. The Construction of Scientific Facts*, Princeton: Princeton University Press.

Laudan L. (1984), *Science and Values*, Berkeley: University of California Press.

Leplin J. (1997), *A Novel Defence of Scientific Realism*, Oxford: Oxford University Press.

Lipton P. (1991), *Inference to the Best Explanation*, London: Routledge,

Miller D. (1974), *Popper's Qualitative Definition of Verisimilitude*, „The British Journal for the Philosophy of Science” 25, s. 166–167.

Moore G.E. (1953), *Some Main Problems of Philosophy*, London: Allen & Unwin Ltd.; tłum. polskie: idem, (1967), *Z głównych zagadnień filozofii*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Niiniluoto I. (1987), *Truthlikeness*, Dordrecht: Reidel.

Pickering A. (1984), *Constructing Quarks. A Sociological History of Particles Physics*, Edinburgh: Edinburgh

University Press.
Popper K.R. (1963), *Conjectures and Refutations*, London: Routledge; tłum. polskie: idem, (1999), *Droga do wiedzy. Domysły i refutacje*, tłum. S. Amsterdamski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
Popper K.R. (1972), *Objective Knowledge*, Oxford: Oxford University Press; tłum. polskie: idem (1992), *Wiedza obiektywna*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
Putnam H. (1978), *Meaning and the Moral Sciences*, London: Routledge.
Putnam H. (1998), *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, tłum. A. Grobler, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
Quine W.V.O. (1960), *Word and Object*, Cambridge, MA: The MIT Press.
Quine W.V.O. (1968), *Ontological Relativity*, „Journal of Philosophy" 65(7), s. 185–212.
Quine W.V.O. (1970), *Philosophy of Logic*, Englewood Cliffs: Prentice Hall.
Quine W.V.O. (1999), *Słowo i przedmiot*, tłum. C. Cieśliński, Warszawa: Fundacja Aletheia.
Quine W.V.O. (2002), *Filozofia logiki*, tłum. B. Stanosz, Warszawa: Fundacja Aletheia.
Regeńczuk W. (1998), *Prawda w koncepcji stylów myślowych Ludwika Flecka*, „Kwartalnik Filozoficzny" 2, s. 153–172.

Russell B. (1912), *Problems of Philosophy*, London: T. Butterworth; tłum. polskie: idem, (1995), *Problemy filozofii*, tłum. W. Sady, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Searle J.R. (1995), *The Construction of Social Reality*, London: Penguin Books.

Stegmüller W. (1979), *The Structuralist View of Theories*, Berlin: Springer.

Strawson P. (1950), *On Referring*, „Mind" 49.

Strawson P. (1967), *O odnoszeniu się użycia wyrażeń do przedmiotów*, w: J. Pelc (red.), *Logika i język*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Tarski A. (1933), *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych*, Warszawa: Warszawskie Towarzystwo Naukowe; przedruk w: idem (1995), *Pisma logiczno-filozoficzne*, t. I, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Tichý P. (1974), *On Popper's Definition of Verisimilitude*, „The British Journal for the Philosophy of Science" 25, s. 155–160.

Poincaré H. (1902), *La Science et l'Hypothèse*, Paris: Flammarion; tłum. polskie: idem, (1908), *Nauka i hipoteza*, tłum. L. Silberstein, J. Mortkowicz, Warszawa: Drukarnia Mortkowicza. Fragmenty w: I. Szumilewicz (1978), *Poincaré*, Warszawa: Wiedza Powszechna.

Van Fraassen B. (1980), *The Scientific Image*, Oxford: Clarendon Press.

Watkins J. (1984), *Science and Scepticism*, Princeton: Princeton University Press; tłum. polskie (wersja skrócona): idem (1989), *Nauka a sceptycyzm*, tłum. E. i A. Chmieleccy, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Worrall J. (1989), *Structural Realism. The Best of Both Worlds*?, „Dialectica" 43, s. 99–124.

Wittgenstein L. (1953), *Philosophical Investigations*, Oxford: Basil Blackwell; tłum. polskie: idem, (2000), *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Przypisy

[1] Nie są to tezy ściśle sformułowane w postaci, którą można byłoby przypisać jakiemuś konkretnemu filozofowi lub uznać za nieodłączne od realizmu naukowego w ogóle. Są to raczej przybliżone charakterystyki typowych składników realizmu, którego poszczególne formy mogą rozmaicie rozkładać akcenty, a nawet odrzucać niektóre elementy.

[2] Pojęcie „zdrowego rozsądku" nie jest przeciwstawieniem rozsądku cierpiącego filozoficzne

bóle, lecz odpowiednikiem angielskiego *common sense* w użyciu Thomasa Reida lub George'a Edwarda Moore'a, które oznacza zespół powszechnie podzielanych poglądów przedfilozoficznych.

[3] W tym miejscu należy poczynić podobne zastrzeżenie, co w przypisie 1, a nawet wzmocnić je spostrzeżeniem, że – ze względu na zróżnicowanie form antyrealizmu – opisy poszczególnych powodów są niekoniecznie spójne. Obejmują one bowiem w jednym sformułowaniu wiązkę podobnych do siebie, ale nie identycznych motywów.

[4] Założenia idealizacyjne polegają na pomijaniu czynników, o których wiadomo, że zakłócają przebieg badanego zjawiska, ale ich wpływ jest znikomy. Na przykład wpływ oporu powietrza na tor pocisku armatniego.

[5] Ściśle rzecz biorąc, prawdziwe lub fałszywe mogą być tylko zdania, a nie teorie będące systemami zdań. Wyrażenie „teoria prawdziwa" jest metaforą na określenie teorii, której wszystkie zdania są prawdziwe.

[6] Nie mylić z korespondencyjną teorią prawdy.

[7] Zob. strona poświęcona Leszkowi Nowakowi: www.staff.amu.edu.pl/~epistemo/Nowak/itn.htm (dostęp: 20.08.2015).

[8] Niezależnie przez Poppera w Europie i kilku filozofów amerykańskich, m.in. Norwooda R. Hansona.

[9] Teza o uteoretyzowaniu obserwacji miała swoich prekursorów, m.in. Charles S. Peirce zwracał uwagę na zależność treści postrzeżeń od wcześniejszych oczekiwań, a Henri Bergson od wspomnień.

[10] Nie wiadomo dlaczego dwuznaczny rysunek *duck-rabbit* został w polskich przekładach Wittgensteina nazwany „kaczko-zającem".

[11] „Nie snuję domysłów", jak podobno powiedział Izaak Newton zapytany o wyjaśnienie, jak powstają siły ciążenia. Newtonowi wystarczyło, że prawo grawitacji pozwala skutecznie przewidywać ruchy planet.

[12] Drobiazgową analizę „nowości" przewidywania zawiera praca Leplin (1997).

[13] Paul K. Feyerabend (1978) posunął się nawet do zakwestionowania samego sukcesu nauki argumentując, że różne formy kultury, jak medycyna ludowa, astrologia i magia voo-doo mogą osiągać większe sukcesy. Niezależnie od powszechnego niedowierzania temu *enfant terrible* filozofii nauki warto zaznaczyć, że do jego stanowiska również stosuje się przedstawiony w tym akapicie argument ze związków międzydziedzinowych w nauce. W szczególności sukcesy terapeutyczne medycyny chińskiej skłaniają wielu lekarzy o naukowym wykształceniu medycznym do jej studiowania i stosowania jej praktycznych zaleceń. Niemniej teoria

kanałów przepływu energii życiowej, na której opiera się praktyka medycyny chińskiej, zostanie zaakceptowana dopiero wtedy, gdy uda się włączyć do nauki przez powiązanie jej z wiedzą z różnych dziedzin.

[14] Dzięki temu, że Fleck pisał po niemiecku. Był zapomniany, ponieważ wyprzedzał swoją epokę o jakieś trzydzieści lat, występując przeciw dominującemu w jego czasach empiryzmowi logicznemu.

[15] Stereotypowo instrumentalizmem nazywa się pogląd, w myśl którego teorie naukowe nie mają nic wspólnego z prawdą, lecz są tylko instrumentami przewidywania zjawisk i panowania nad nimi. Wojciech Sady, w tym tomie, pokazuje, że oryginalny instrumentalizm z początku XX wieku jest stanowiskiem bardziej wyrafinowanym.

[16] Każdy eksperyment zakłada liczne hipotezy towarzyszące, np. na temat funkcjonowania przyrządów pomiarowych i detektorów. Por. uwagi na temat uteoretyzowania obserwacji w drugim podrozdziale.

[17] Izomorfizm, mówiąc obrazowo, polega na identycznej organizacji struktur. Na przykład dwie rodziny 2+1 są izomorficzne, bo chociaż składają się z różnych osób, to nie różnią się układem relacji „…jest żoną, mężem,

matką, ojcem, dzieckiem…”. Dodaj do jednej rodziny teściową i izomorfizm się psuje.

[18] Por. z tezą o uteoretyzowaniu obserwacji, w myśl której nie ma obserwacji niezależnej od wyboru założeń teoretycznych (a nawet zwykłych przesądów). Obie tezy są zresztą wyraźnie kantowskiego rodowodu. Miejsce apriorycznych form przestrzeni i czasu w organizacji doświadczenia zajmują wymienialne hipotezy (i przesądy), rolę zaś apriorycznych kategorii czystego intelektu w teoretycznym porządkowaniu doświadczenia zajmuje szerszy, zmienny repertuar pojęć. Również wcześniej omawiany konstruktywizm społeczny jest modyfikacją kantyzmu, w której aprioryczne formy i kategorie są zastąpione społecznie ukształtowanymi, przygodnymi zasadami konstrukcji przedmiotu poznania.

[19] Relatywizm głosi, że co jest prawdą dla jednego podmiotu, niekoniecznie jest prawdą dla innego. W różnych wersjach relatywizmu tym podmiotem może być indywiduum, społeczność, wspólnota kulturowa itp.

[20] Podobne stanowisko zajmował Kazimierz Ajdukiewicz (1934), nazywając je radykalnym konwencjonalizmem. Według niego pojęcie prawdy jest określone wyłącznie wewnątrz tzw. aparatury pojęciowej. Jest ono określone jednak w stylu antyrealistycznym, w kategoriach spełniania pewnych reguł, tzw. dyrektyw

znaczeniowych, a nie zgodności z rzeczywistością. Natomiast Quine, głosząc tezę o względności ontologicznej, która do pewnego stopnia antycypuje realizm wewnętrzny, dochodzi do odcudzysłowieniowej teorii prawdy (Quine 1970), w myśl której predykat prawdziwości służy tylko do uchylania cudzysłowu według schematu „«jest tak-a-tak» jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy jest tak-a-tak”.

[21] Zdaje się, że tak właśnie ma się sprawa z teorią strun, kandydatką na wielką unifikację fizyki. Doceniając jej piękno, wielu fizyków uważa ją za czystą spekulację.

Wojciech Sady

Instrumentalizm

S ł o w a k l u c z o w e: *instrumentalizm, prawda, pragmatyzm, konstruktywizm społeczny, historia fizyki, teoria naukowa, ontologia, eksperyment*

Wstęp

Bezprecedensowa skuteczność zastosowań wiedzy naukowej sprawia, że wciąż rosną sumy pieniędzy, jakie politycy i przemysłowcy przeznaczają na badania. Rozlegające się od lat sześćdziesiątych XX wieku głosy intelektualistów przestrzegających przed negatywnymi, a nawet katastrofalnymi skutkami, jakie pociągnąć może za sobą dalszy niekontrolowany rozwój nauki i techniki, ani nie są w stanie ograniczyć tematyki i intensywności badań oraz działalności wynalazczej, ani nie zmniejszają entuzjazmu, z jakim szerokie rzesze przyjmują kolejne gadżety dostarczane przez naukowo-

technologiczny system. Wsparcia tym krytycznym intelektualistom udzielili natomiast filozofowie, którzy z badań nad historią fizyki i innych dyscyplin wywiedli tezy strącające naukę z poznawczego piedestału. Podczas gdy krytycy cywilizacji naukowo-technicznej wskazują na nieszczęścia, jakie może ona sprowadzić na ludzkość – bądź na to, że w uprzemysłowionym świecie żyje się łatwo i przyjemnie, tyle że żyć nie ma po co – to filozofowie odmawiają naukowym poglądom prawa do miana *prawdziwych* w klasycznym tego słowa znaczeniu. Te poglądy na naturę nauki określane są mianem *instrumentalizmu*, a również – w zależności od rozłożenia akcentów – *konwencjonalizmu*, *fikcjonalizmu*, *fenomenalizmu*, *antyrealizmu naukowego*, a ostatnio najczęściej *społecznego konstruktywizmu*.

1. Myślenie praktyczne a myślenie teoretyczne

Człowiek myśli. Ale po co? Z pewnością po to, by przetrwać: zdobyć pożywienie, znaleźć schronienie, wychować dzieci, a jeśli zdoła, to

i po to, by uczynić życie własne i bliskich przyjemnym. Arystoteles zauważa, że podobne formy *myślenia praktycznego* – choć na poziomie o wiele bardziej elementarnym – znajdujemy u zwierząt. Ale tylko człowiek ma zdolność do *myślenia teoretycznego*, „w którym znajdujemy prawdę i fałsz" (*O duszy*, III, 3). Jeśli o prawdę i fałsz chodzi, to, za Platonem, określa je w sposób, który zyskał miano *klasycznego* bądź *korespondencyjnego*: „Twierdzić o Bycie, że nie istnieje, albo o Nie-Bycie, że istnieje, jest fałszem; natomiast twierdzić, że Byt istnieje, a Nie-Byt nie istnieje, jest prawdą; tak że kto twierdzi o czymś, że istnieje albo że nie istnieje, powie prawdę albo fałsz" (*Metafizyka*, IV, 7). Tylko ci, którzy wolni od prac fizycznych oddają się życiu teoretycznemu i zdobywają wiedzę dla niej samej, rozwijają to, co w nas prawdziwie ludzkie. Tych jest bardzo niewielu.

Tak jak myślenie praktyczne skoncentrowane jest na konkretach, na tym, co zachodzi w pewnym czasie i miejscu, to wiedza, twierdził Platon, dotyczy tego, co ogólne. Arystoteles nieco to łagodzi: „przedmiotem każdej nauki jest to, co istnieje zawsze, albo to, co istnieje najczęściej" (*Metafizyka*, VI, 2). To trzeba wyjaśnić. W świecie, który dostępny jest naszym *zmysłom*, wszystko

płynie i nie da się wejść dwa razy do tej samej rzeki – bo po chwili inne wody w niej płyną (Heraklit). Ale gdy zaczynamy *myśleć* o tym, co widzimy, słyszymy, czujemy dotykiem, smakiem i węchem, to stwierdzamy, że za nieustannymi *zmianami* kryje się *niezmienny* porządek: dni i noce oraz pory roku następują po sobie w równym rytmie, swobodnie upuszczony kamień zawsze i wszędzie spada w kierunku ziemi, ciepło przepływa zawsze i wszędzie z ciał gorętszych do zimniejszych, gęsi rodzą gęsi, a ludzie ludzi. Na tej konstatacji filozofowie budowali *metafizyczne* systemy, wprowadzając np. ogólne idee bądź formy, które – zawsze takie same – decydowały o tym, by jednostkowe rzeczy były do siebie, w ramach gatunku, podobne, a także powstawały, zmieniały się i ginęły tak a nie inaczej.

2. Świat codziennych spraw a naukowy obraz świata

Podczas gdy filozofowie budowali swoje systemy, grupa lekarzy, autorów Korpusu Hippokratejskiego, a także geometrów, astronomów, geografów i konstruktorów

urządzeń mechanicznych, zapoczątkowała myślenie zwane dziś naukowym. Zniszczone w połowie II w. p.n.e., ożyło w X i XI wieku w cywilizacji islamu, by znów zniknąć. Do tych tradycji nawiązali uczeni w wieku XVII, którzy dokonali Wielkiej Rewolucji Naukowej trwającej do dziś. Od początku towarzyszyła jej rewolucja techniczna, która wielkiego przyspieszenia nabrała w ostatnich dziesięcioleciach wieku XIX, gdy zaczęto na wielką skalę wykorzystywać wiedzę naukową w medycynie, przemyśle i rolnictwie. Jeśli porównamy kraje cywilizacyjnego centrum z XVII i końca XX wieku, to średnia długość życia wzrosła tam niemal trzykrotnie, a od kilkudziesięciu lat panuje dobrobyt niespotykany w dziejach ludzkości. W XX wieku sieć uniwersytetów ogarnęła niemal całą planetę, a we wszystkich naucza się tej samej fizyki, chemii i biologii. Opleciono też Ziemię sieciami energetycznymi i asfaltowymi drogami, wszędzie rozchodzą się fale elektromagnetyczne niosące zakodowane sygnały. W skali całej planety liczba ludności zwiększyła się od XVII wieku kilkunastokrotnie. Na wielkiej powierzchni globu zmiany sposobów życia ludzi są tak głębokie, że obserwator z kosmosu – porównując obrazy uzyskane sto

pięćdziesiąt lat temu i obecnie – mógłby nabrać przekonania, że na Ziemi pojawił się nowy gatunek istot.

Wspomniany związek nauki i techniki jest niesłychanie istotny. Galileusz, Newton i inni twórcy rewolucji naukowej byli zarówno teoretykami, jak i eksperymentatorami: konstruowali sztuczne układy, normalnie w przyrodzie niewystępujące, ingerowali w bieg zdarzeń i obserwowali, jak przyroda zareaguje na te interwencje. Niemal cała wiedza, jaką naukowcy zdobywają o świecie, zwłaszcza w fizyce i chemii, pochodzi nie – jak chciał Arystoteles – z obserwacji prowadzonej przez oddanego życiu teoretycznemu nieroba, ale z eksperymentów, w których uczestniczą nie tylko zmysły, lecz także dłonie. Inną uderzającą cechą nauki jest jej wspólnotowy charakter. Oczywiście filozofowanie to też tradycja o charakterze społecznym, niemniej filozof zmierza do stworzenia własnego systemu, podczas gdy w nauce liczy się tylko to, co wspólnie wytworzone, a zaakceptowane na podstawie badań doświadczalnych, których przebieg może skontrolować każdy specjalista oraz ciągów rozumowań, które każdy specjalista jest w stanie zrozumieć i ocenić ich poprawność.

Jeśli chodzi o same *naukowe style myślenia*, to polegają one – zwłaszcza w przypadku fizyki – na formułowaniu praw przyrody, które określają *niezmienne* związki między wartościami *zmiennych* w prawach tych występujących. Zmienne określają własności tego, z czego świat jest – według danej teorii – zbudowany. Na przykład w prawach mechaniki Newtona występują zmienne, których wartościami są *położenie* (w wybranym układzie odniesienia i przy przyjętej jednostce długości), *czas* (względem wybranej chwili i przy przyjętej jednostce), *masa* ciała (względem przyjętego wzorca) i *siła*, z jaką jedno ciało działa na drugie. Wraz ze sformułowaniem praw Coulomba doszły do tego *ładunki elektryczne* oraz *ładunki magnetyczne*, te drugie z fizycznego obrazu świata usunięto po odkryciach Oersteda i Ampere'a. W pewnych okresach obok ciał obdarzonych masą wprowadzano „nieważniki": cieplik (związany z prawami bilansu cieplnego) i eter (najpierw jako ośrodek, w którym biegną fale świetlne, a potem jako przekaźnik oddziaływań elektromagnetycznych między ciałami). W ten sposób każdemu etapowi rozwoju fizycznego *formalizmu* odpowiada pewna *ontologia*. Istotne jest to, że zmienne

występujące w prawach przyrody nie odnoszą się do tego, co dane jest naszym zmysłom, ale do czegoś, co – jakoby – kryje się za wrażeniami i sprawia, że wrażenia są takie, jakie są. Dopiero w tym *ukrytym przed zmysłami świecie* naukowcy odnajdują niezmienny porządek światem tym rządzący.

Typowy naukowiec uważa (o ile cokolwiek wie o filozofii), że idee bądź formy, o jakich nauczali metafizycy, to fikcje, twory wyobraźni, którym nic w rzeczywistości nie odpowiada. Filozofowie zaś pytają, czy ten niewidzialny świat, o jakim opowiadają naukowcy – świat atomów, eteru, pól elektromagnetycznych, elektronów, neutrin, pozbawiony barw, zapachów, smaków, zimna i ciepła, twardości czy miękkości, za to charakteryzowany przez pęd, energię czy moment pędu, entropię, ładunki elektryczne, liczby leptonowe czy barionowe, parzystości i podobne – istnieje, a jeśli tak, to czy jest pod pewnymi względami taki, jakim go naukowcy przedstawiają. I czy dotyczące go twierdzenia są prawdziwe – przynajmniej z dobrym przybliżeniem – w klasycznym tego słowa znaczeniu.

Większość naukowców odpowie nie tylko, że tak. Zaraz dodadzą, że choć czasami – jak

w przypadku cieplika, eteru bądź promieni N – popełniano błędy, to byty postulowane przez teorie są *bardziej realne* niż to, co jawi się naszym zmysłom. Podczas gdy zmysły informują nas, że Ziemia jest nieruchoma, a liście zielone, to naprawdę mkniemy wraz ze wszystkim, co nas otacza, po orbicie wokół Słońca z prędkością ok. 30 kilometrów na sekundę, a wrażenie zieleni powstaje w naszych mózgach jako reakcja na uderzające w siatkówkę kwanty świetlne o takich a takich energiach. Dotyk nie informuje nas o ruchach atomów (zachodzących z prędkościami mierzonymi w kilometrach na sekundę), które *naprawdę* są tym, co odczuwamy jako zimno bądź gorąco. Z ogromnego spektrum wszechobecnych fal elektromagnetycznych nasze oczy reagują na bardzo niewielką część, tak jak zapach czy smak pozwala nam rozpoznać obecność tylko niektórych substancji, a uszy reagują tylko na poruszenia powietrza o pewnych częstościach. Świat wrażeń zmysłowych to raczej świat złudzeń niż rzeczywistość – choć ze względu na wspólną nam budowę zmysłów i przetwarzającego bodźce zmysłowe mózgu, są to *złudzenia intersubiektywne*. Nauka przedziera się przez tę

zasłonę iluzji i ukazuje nam *to, co istnieje obiektywnie*.

Większość naukowców to, powiadają filozofowie, *naiwni realiści*. Formułują prawa przyrody, budują teoretyczne modele zjawisk i uważają, że te prawa i modele – które przecież sami sformułowali i skonstruowali – są lustrzaną podobizną rzeczywistości takiej, jaka jest niezależnie od naszych aktów poznawczych. Przyznają, że jest to podobizna niekompletna, a tu i ówdzie zdeformowana, sądzą jednak, że w miarę postępów badań błędy są usuwane, a braki wypełniane. W rezultacie obraz świata dostarczany przez nauki staje się *coraz prawdziwszy* w klasycznym tego słowa znaczeniu.

3. Dwie odmiany instrumentalizmu

Podczas gdy „zwykli” ludzie (przez epikurejczyków i stoików nazywani „tłumem” bądź „głupcami”), a także naukowcy, poprzestają na takich naiwnych/potocznych intuicjach – i robią swoje – to filozofowie próbują je zwerbalizować i zamienić w teorię. Po czym często wpadają na mur niemożliwości:

podstawowe terminy okazują się niedefiniowalne, a zamiast oczekiwanych wyjaśnień mnożą się wątpliwości. Tak było ze słowem „prawda”, intuicyjnie rozumianym jako zgodność myśli bądź zdania z rzeczywistością. (Zdanie „moja miotła stoi w kącie” jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy moja miotła stoi w kącie). Gdy tylko próbowano dokładniej powiedzieć, o co w tych intuicjach chodzi – na czym domniemana zgodność polega – okazywało się, że się nie da, a kolejne próby zamiast coś wyjaśnić jeszcze powiększają panujący zamęt, m.in. dlatego na przełomie XIX i XX wieku zaczęto poszukiwać alternatywnych koncepcji prawdy, a jedna z nich jest szczególnie dla nas interesująca.

Była już o tym mowa, że myślimy zazwyczaj po to, by sobie w życiu poradzić – i że to praktyczne myślenie, ukierunkowane na doraźne korzyści, klasyczni filozofowie mieli za podlejsze od myślenia teoretycznego, poszukującego prawdy. Należy jednak pamiętać, że filozofowie ci wywodzili się głównie z kręgów arystokratycznych, inni byli duchownymi bądź pracownikami uniwersytetów, w rezultacie nie podlegali przymusowi prac fizycznych. Nic przeto dziwnego, że właśnie w pierwszym

demokratycznym społeczeństwie na ziemi, Stanach Zjednoczonych, powstała filozofia dowartościowująca myślenie praktyczne, a wręcz uznająca je za właściwy rodzaj myślenia, myślenie teoretyczne zaś pojmująca jako wyrafinowaną formę myślenia praktycznego. Tym samym na równi stawiająca poglądy tłumu i „mędrców". Filozofia ta to *pragmatyzm*, sformułowany przez Williama Jamesa na podstawie wcześniejszych prac Charlesa Peirce'a (który nie zaakceptował takiego użytku z własnych idei).

Aby nadać znaczenia pojęciom, należy odnieść je do bytu, a tego dokonuje się za pośrednictwem działań. W 1907 roku James wprowadził *pragmatyczne pojęcie prawdy*. Skoro myślenie szuka praktycznych korzyści – a zatem przepisów skutecznych działań – to „Prawda jest określeniem wszystkich przekonań, co do których praktyka dowiodła, że dobrze jest je posiadać i to z jasnych, konkretnych powodów"; prawda jest „tym, co korzystne w sferze naszych czynów" (James 1907, rozdz. II i VI). Tym samym nie ma jednej prawdy: jest tyle prawd, ile sposobów ludzkiego życia, a także okoliczności, w jakich przychodzi nam żyć.

Kolejnego rozwinięcia tych koncepcji dokonał John Dewey, który w artykule *The Development of American Pragmatism* (1925) jako alternatywne określenia pragmatyzmu wprowadził *eksperymentalizm* oraz *instrumentalizm*. Twierdzenia naukowe pozostają hipotezami, póki nie zostaną zweryfikowane, podkreślali klasyczni empiryści i wyjaśniali, że dokonuje się to przez porównanie logicznych konsekwencji tych twierdzeń z wrażeniami zmysłowymi. Instrumentalizm natomiast podkreśla, że „racjonalne idee mają konsekwencje w działaniu, rozum z konieczności pełni funkcję konstruktywną. […] Jeśli formułujemy ogólne idee, a następnie wdrażamy je w czyn, powstają konsekwencje, które w przeciwnym razie by nie powstały. […] Rozum pełni funkcję twórczą, […] co pomaga uczynić świat innym niż byłby przy braku rozumu” (Dewey 1925). W szczególności budując układ eksperymentalny naukowiec bada zjawiska, które normalnie w przyrodzie nie występują. (Gdzież w świecie można by zaobserwować metalową kulkę staczającą się po równi pochyłej, takiej jak ta w laboratorium Galileusza?). A zatem nie weryfikujemy teorii naukowej przez porównanie jej z faktami tego świata, ale sprawdzamy, czy działania

zaprojektowane zgodnie z teorią przebiegają zgodnie z oczekiwaniami. Jeśli wszystko funkcjonuje tak, jak funkcjonować powinno, a my możemy z tego, zważywszy na nasz sposób życia, czerpać korzyści, to teoria jest dla instrumentalisty prawdziwa – jako narzędzie (*instrument*) służące projektowaniu naszych działań. Na tym trzeba poprzestać i nie zadawać (głupich) pytań o jakąś tajemniczą relację między teorią a światem. Tym bardziej, że dla ludzi inaczej żyjących prawdziwa może być inna teoria, (pozornie) sprzeczna z naszą.

Literatura filozoficzna pełna jest terminologicznego zamętu. W 1956 roku Karl Popper ogłosił artykuł *Trzy poglądy na wiedzę ludzką*, w którym – nie wspominając o Deweyu, choć czyniąc aluzję do „niektórych pragmatystów” – użył terminu *instrumentalizm* na oznaczenie poglądu gubiącego związek przekonań z działaniami, choć pod pewnymi względami podobnego do scharakteryzowanego przed chwilą. Chodziło o zalecenie, by bytów postulowanych przez teorie naukowe nie uważać za rzeczywiste, a jedynie za narzędzia obliczeniowe. Nawiązał przy tym do poglądów George’a Berkeleya, które były dokładnym przeciwieństwem naukowego realizmu

wzmiankowanego wcześniej. Berkeley materię – newtonowskie ciała obdarzone masą i działające na siebie siłami – miał za fikcję, redukowalną do wiązek wrażeń. Jego ontologia składała się z bezcielesnych dusz i Boga wytwarzającego w duszach wrażenia. Jeśli – jak to uczynił m.in. Ernst Mach – pominie się Boga, to otrzymuje się pogląd zwany *fenomenalizmem*, zgodnie z którym tzw. przedmioty materialne są wiązkami wrażeń, a wrażenia jako jedyne są rzeczywiste. Teorie są naukowe pod warunkiem, że wynikają z nich *zdania obserwacyjne*, opisujące wrażenia bez żadnych teoretycznych dodatków. Jeśli przez porównanie z wrażeniami uznamy zdania obserwacyjne za prawdziwe, a samą teorię za potwierdzoną, to należy stwierdzić, że jest ona dobrym narzędziem pozwalającym porządkować, wyjaśniać czy przewidywać wrażenia – ale przesądem byłoby sądzić, że postulowane przez teorię przedmioty czy procesy są realne.

Korzystając z wyłożonych tu koncepcji, przyjrzyjmy się paru epizodom z historii fizyki, by zastanowić się, jakie filozoficzne stanowiska one wspierają.

4. Astronomie geocentyczna kontra heliocentryczna a spór o realizm naukowy

W II w. n.e. powstało najważniejsze dzieło astronomiczne starożytności, *Almagest* Ptolemeusza. Czytamy w nim, że świat jest kulą, a w jej środku nieruchomo spoczywa kulista Ziemia. Zewnętrzną granicę świata stanowi sfera, na której umieszczone są gwiazdy, wykonująca pełny obrót w czasie ok. 23 godzin i 56 minut. Wraz z nią obracają się wokół Ziemi planety – Księżyc, Słońce, Merkury, Wenus, Mars, Jowisz i Saturn – dodatkowo poruszające się jednostajne (liniowo lub kątowo względem ekwantów) po okręgach tworzących złożony układ. Taki matematyczny model pozwalał z dużą dokładnością przewidywać przyszłe położenia planet na tle gwiazd, wyjaśniał też, dlaczego obserwowalna jasność planet ulega zmianom. Korzystając z zasad fizyki Arystotelesa oraz z wyników pomiarów astronomicznych, Ptolemeusz dowodził też, że Ziemia *naprawdę* jest nieruchoma i *naprawdę* zajmuje środek świata.

W XVI wieku Mikołaj Kopernik wskrzesił niedoceniony w starożytności system Arystarcha z Samos. Świat jest kulą – która, by wyjaśnić brak obserwowalnej paralaksy gwiezdnej, musiała mieć średnicę setki razy większą niż przyjmował Ptolemeusz – a w pobliżu jej środka znajduje się Słońce. Na zewnętrznej sferze, która pozostaje nieruchoma, umieszczone są gwiazdy. Planety – Merkury, Wenus, Ziemia, Mars, Jowisz i Saturn – poruszają się wokół Słońca ruchami jednostajnymi (zawsze liniowo) po układzie okręgów; Ziemia dodatkowo w ciągu ok. 23 godzin i 56 minut wykonuje obrót wokół osi. Taki matematyczny model – z dokładnością podobną jak model Ptolemeusza – pozwalał przewidywać przyszłe położenia planet na tle gwiazd, wyjaśniał też obserwowalne zmiany jasności planet. Lektura *De revolutionibus* nie pozostawia wątpliwości co do tego, że Kopernik był przekonany, iż Słońce *naprawdę* tkwi nieruchomo w pobliżu środka świata, a Ziemia *naprawdę* krąży wokół niego i wiruje wokół osi.

Dzieło Kopernika pojawiło się w czasie, gdy Europa rozdarta została przez ruchy reformacyjne. Marcin Luter bodaj jako pierwszy zauważył, że heliocentryzm stoi w sprzeczności z tekstem 10. rozdziału biblijnej Księgi Jozuego.

Dlatego wpływowy teolog reformacyjny, Andreas Osiander, nadzorujący druk książki Kopernika, dodał do niej anonimową przedmowę, w której stwierdzał, że o przedstawionym na jej kartach modelu autor nie twierdzi, by był prawdziwy, a nawet prawdopodobny, a jedynie iż pozwala on poprawnie obliczać obserwowalne położenia planet. Erasmus Reinhold, który w 1551 roku ogłosił tablice astronomiczne obliczone na podstawie systemu Kopernika, traktował go właśnie jako użyteczną fikcję. Dopiero Johannes Kepler w roku 1609 ujawnił, że przedmowa została sfałszowana – i ogłosił *Astronomia nova*, dzieło wprowadzające do systemu Kopernika znaczne ulepszenia. Akurat wtedy Galileusz zaczął obserwacje nieba przez lunetę i w ciągu paru lat odkrył góry na Księżycu, fazy Wenus, księżyce Jowisza i „uszy” Saturna, powstające i znikające plamy na Słońcu, niezliczone gwiazdy niewidzialne gołym okiem, a tworzące m.in. Drogę Mleczną. Po czym zaczął swoje odkrycia ogłaszać, traktując je jako dowody na to, że Słońce *naprawdę* znajduje się w środku świata, a Ziemia wraz z innymi planetami *naprawdę* obiega je dookoła, zarazem wirując wokół osi. (Galileusz, co osobliwe, zignorował dokonania Keplera, a system Kopernika stosował tylko

„w pierwszym przybliżeniu”, pomijając system ekscentryków, epicykli i par Tusiego wyłożony na kartach *De revolutionibus*).

Roberto Bellarmino, kardynał ze Świętego Oficjum, zaalarmowany napływającymi donosami o herezję, zażądał, aby Galileusz przedstawiał teorię Kopernika – w duchu przedmowy Osiandera – jedynie jako hipotezę, dogodne narzędzie do obliczania położeń planet, a nie jako obraz tego, jaki naprawdę jest świat. Gdy Galileusz odmówił, a na zarzuty odpowiedział *Listem do Krystyny Lotaryńskiej*, Święte Oficjum 24 lutego 1616 roku poddało cenzurze – jako „absurdalne pod względem filozoficznym” i „formalnie heretyckie” – tezy, iż „Słońce znajduje się w centrum świata i jest całkowicie nieruchome” oraz „Ziemia nie jest w centrum świata, ani też nieruchoma”.

Jakie, z punktu widzenia współczesnej nauki, ciało znajduje się w centrum świata? Żadne! W obrazach świata zarówno fizyki klasycznej, jak i relatywistycznej, świat nie ma centrum. O żadnym ciele nie da się powiedzieć, że jest samo w sobie nieruchome: tylko my możemy uznać je za nieruchome i uczynić układem odniesienia. Ale Bellarmino i Galileusz byli *realistami*: uważali, że ich twierdzenia są

prawdziwe, bo zgodne z tym, jaki świat jest niezależnie od naszych aktów poznawczych.

Choć obaj się mylili, to Galileusz uchodzi za jednego z autorów Wielkiej Rewolucji Naukowej, a wydany na niego w 1633 roku wyrok uważany jest zarówno za krzywdę wyrządzoną uczonemu, jak i za kompromitację Kościoła rzymskiego. Dlaczego? Paradoksalnie dlatego, że Galileusz, podobnie jak Kepler i wielu innych, uważali system Kopernika za (w przybliżeniu) prawdziwy w klasycznym tego słowa znaczeniu. Gdyby uznali ten system jedynie za narzędzie służące obliczaniu położeń planet, stosowaliby go – zwłaszcza w wersji Keplerowskiej – i tyle. Gdy natomiast traktowali go realistycznie, sytuacja ulegała drastycznej zmianie, gdyż równało się to uznaniu, że panująca wówczas fizyka Arystotelesa jest błędna. (Na przykład zgodnie z zasadami tej fizyki upuszczony kamień dąży ruchem naturalnym do środka świata, z czego wynika – wbrew najbardziej potocznym doświadczeniom – że nie będzie spadał w kierunku środka Ziemi. A już zupełnie niepojęte się staje, dlaczego spadając równocześnie goni Ziemię po orbicie, a zarazem okrąża ją wokół osi jej obrotu). Skoro Galileusz, Kartezjusz i inni interpretowali heliocentryzm

realistycznie, to przystąpili do budowania nowego systemu fizyki. Osobliwym zrządzeniem losu Galileusz właśnie w sformułowanym przez siebie zarysie nowych praw ruchu znalazł ostateczny dowód na orbitalny wokół Słońca, a zarazem wirowy wokół własnej osi ruch Ziemi – a ten dowód, dotyczący przypływów i odpływów mórz, w świetle późniejszego rozwoju mechaniki okazał się całkowicie błędny. Pomysły krążyły między głowami kilkudziesięciu uczonych przez kilka dziesięcioleci. Towarzyszyły temu licznie nieporozumienia, dlatego nie sposób wskazać autorów najważniejszych idei. Rozproszone pomysły zebrał w całość i ujął geometrycznie Isaac Newton, analityczną postać zaś, wykładaną do dziś na uniwersytetach, nadali mechanice w XVIII wieku matematycy od Leonharda Eulera do Josepha-Louisa Lagrange'a.

Na tę historię powołał się Paul Feyerabend, który instrumentalizm rozumiał po popperowsku, w artykule *Realizm i instrumentalizm. Uwagi o logice potwierdzania przez fakty*. Ponieważ realistyczna interpretacja kopernikanizmu prowadziła do powstania mechaniki klasycznej, to świadczy to o tym, że lepiej być realistą niż instrumentalistą, gdyż

„stanowisko realistyczne zachęca do badań i pobudza do rozwoju, podczas gdy instrumentalizm […] prowadzi do dogmatycznego skostnienia” (Feyerabend 1964, s. 173). Wkrótce potem Feyerabend zradykalizował swoją metodologię, wprowadzając centralną odtąd zasadę „wszystko się przyda” (Feyerabend 1975). Wynika z niej, że czasem dla rozwoju nauki korzystne jest, by uprawiający ją ludzie łudzili się, że świat jest taki, jakim go teorie przedstawiają, ale czasem pożytek przynosi przyjęcie stanowiska instrumentalistycznego.

5. Status zasad mechaniki klasycznej a konwencjonalizm

System mechaniki newtonowskiej charakteryzował się bezprecedensową skutecznością jeśli chodzi o wyjaśnianie i przewidywanie ruchów ciał, zarówno niebieskich, jak i ziemskich. Ale czy miało to świadczyć o jego zgodności z rzeczywistością? Zastanówmy się. Cała konstrukcja zaczyna się od zasady, która stwierdza, że gdyby na ciało nie działała żadna siła, to poruszałoby się ono

ruchem jednostajnym po linii prostej. W naszym otoczeniu nie ma jednak takich ciał, mało tego, z kolejnych praw mechaniki wynika, że na wszystkie ciała we wszechświecie nieustannie działają siły. Jeśli więc pierwsze prawo dynamiki jest prawdziwe, to jest prawdziwe kontrfaktycznie: wiemy, że określone w nim warunki nigdy nie są spełnione, a mimo to twierdzimy, że gdyby były spełnione, to… O zgodności tego prawa – wziętego w izolacji – z rzeczywistością mowy więc być nie może. Druga zasada mechaniki powiada, że przyspieszenie, jakiego doznaje ciało, jest proporcjonalne do działającej na nie siły, a odwrotnie proporcjonalne do jego masy. To brzmi już bardziej realistycznie, ale czy można uznać to prawo za zgodne z rzeczywistością? Spójrzmy na to z epistemologicznego punktu widzenia i zapytajmy, jak moglibyśmy domniemaną zgodność stwierdzić? To, co dane w doświadczeniu, to ruchy ciał (ewentualnie ich odkształcenia), a gdy stają się przyspieszone, to orzekamy, że na ciała działają siły. Natomiast przez żaden teleskop nie dostrzeżemy sił działających na planety, ich księżyce czy komety. Siła to wytwór zbiorowej wyobraźni, niesłychanie użyteczny jako narzędzie

obliczeniowe, ale nie ma żadnych podstaw by twierdzić, że termin „siła” odnosi się do czegokolwiek, co istnieje niezależnie od naszych aktów poznawczych. Jeśli druga zasada mechaniki jest prawdziwa, to jest prawdziwa analitycznie, jako definicja siły, a nie jako twierdzenie dotyczące rzeczywistości.

W III księdze *Philosophiae naturalis principia mathematica* (1687) Newton stosuje II zasadę mechaniki do analizy ruchów planetarnych i wyników eksperymentów z wahadłami, z czego wyprowadza wniosek, że wszystkie ciała przyciągają się siłą grawitacji, która jest proporcjonalna do iloczynu ich mas, a odwrotnie proporcjonalna do kwadratu odległości między nimi. Wcześniej, pod koniec księgi II, odrzuca Kartezjańską hipotezę wirów eterycznej materii unoszących planety wokół Słońca – wskutek czego przedstawia świat tak, jakby przestrzeń między ciałami niebieskimi była pusta. Czy jednak można sądzić, że siły przenosić się mogą przez pustą przestrzeń nawet na odległości mierzone w milionach kilometrów? Zwłaszcza kartezjanie uznali takie twierdzenie za niedorzeczne, a Newton przez pewien czas podzielał ich ocenę. Gdy jednak wszelkie próby wyjaśnienia grawitacji zawiodły, w drugim

wydaniu książki dodał *Scholium Generale*, w którym pisał:

> Pewne jest, że [siła grawitacji] zależy od ilości materii, jaką [ciała] zawierają, a jej działanie rozchodzi się we wszystkie strony na ogromne dystanse, malejąc zawsze odwrotnie proporcjonalnie do kwadratu odległości. […] Jednak jak dotąd nie zdołałem odkryć na podstawie zjawisk przyczyny tych własności ciążenia, hipotez zaś nie formułuję; wszystko bowiem, co nie zostało wydedukowane ze zjawisk, należy nazwać hipotezą; a na hipotezy, metafizyczne czy fizyczne, dotyczące własności ukrytych czy mechaniczne, w filozofii doświadczalnej miejsca nie ma. W tej filozofii wyprowadza się ze zjawisk twierdzenia szczegółowe, a następnie uogólnia się je indukcyjnie. […] I wystarczy nam, że grawitacja naprawdę istnieje i działa zgodnie z wyłożonymi przez nas prawami, oraz że w pełni wystarczy do wyjaśnienia wszystkich ruchów ciał niebieskich i naszego morza.

Czy jest to reguła instrumentalisty? I tak, i nie. Z jednej strony Newton twierdzi, że zbędne jest wyjaśnienie, jak i dlaczego działa grawitacja, a wystarczy, że wzór wydedukowany ze zjawisk (i z zasad mechaniki, co trzeba dodać wbrew

regułom metodologicznym z kart *Principia*) dostarcza prawdziwych przewidywań położeń planet. Z drugiej – siła grawitacji jest tworem teoretycznym, a Newton niczym naiwny realista stwierdza, że ona „naprawdę istnieje”.

Bardziej konsekwentni realiści, od Nicolasa Fatio pod koniec XVII wieku do Georgesa-Louisa Le Sage’a w połowie wieku XVIII usiłowali podać mechaniczne wyjaśnienie grawitacji. Później podobne próby zanikły. Czyżby dlatego, że uczeni przeszli do obozu instrumentalistów? Nie. Zanikły, gdyż mechanika newtonowska zapanowała w fizyce, a alternatywne programy badawcze poszły w zapomnienie – co stanie się jasne w świetle uwag kończących ten artykuł.

Przy okazji uwaga na temat pokrewnego instrumentalizmowi stanowiska, jakim jest *konwencjonalizm*. Zasady konwencjonalistycznej filozofii nauki sformułował pod koniec XIX wieku Henri Poincaré w wyniku refleksji nad treścią praw mechaniki newtonowskiej, a zwłaszcza nad statusem leżącego u jej podstaw systemu geometrii Euklidesa, prowadzonej w okresie, gdy podstawy fizyki klasycznej zaczęły się kruszyć. Liczne twierdzenia, którym Poincaré nadał miano *zasad*, takie jak aksjomaty geometrii i prawa mechaniki, funkcjonują jego zdaniem

jako niejawne definicje terminów użytych w ich sformułowaniach. Jeśli są prawdziwe, to analitycznie, na mocy milczącej decyzji, jakie od czasu do czasu podejmuje społeczność naukowców co do sposobów, na jakie należy używać terminów „linia prosta”, „masa”, „siła” i podobnych – a takie decyzje można odwołać i podjąć inne. Przy założeniu prawdziwości – a może raczej obowiązywania – zasad, formułowane w tak ukonstytuowanym języku twierdzenia są prawdziwe bądź fałszywe, ale nie może być mowy o zgodności czy niezgodności samych zasad z rzeczywistością.

6. Powstanie i upadek teorii eteru a konstruktywizm społeczny

Pod koniec XVIII wieku obraz świata dostarczany przez mechanikę klasyczną był taki, że w pustej (trójwymiarowej, euklidesowej, jednorodnej i izotropowej) przestrzeni i (jednostajnie i wszędzie jednakowo płynącym) czasie rozmieszczone były ciała działające na siebie siłami na odległość. Mikroskopijnymi ciałami miały być też korpuskuły świetlne mknące przez

pustą przestrzeń po liniach prostych. W XIX wieku tę pustą przestrzeń wypełniono.

Badania nad zjawiskami dyfrakcji i interferencji światła ok. 1816 roku skłoniły ogół fizyków do uznania, że światło jest falą. A skoro fale rozchodzą się w przestrzeni, która wcześniej uchodziła za pustą, to wynika stąd i z praw mechaniki klasycznej, że wcale pusta ona nie jest, ale wypełniona ośrodkiem, w którym mogą biec fale. Nazwano ten ośrodek greckim słowem *eter*. Po raz drugi wypełniono przestrzeń niewidzialnym ośrodkiem, gdy chciano za pomocą praw mechaniki i w sposób zgodny z zasadą zachowania energii opisać odkryte przez Oersteda i Ampere'a w 1820 roku oddziaływania między magnesami i prądami elektrycznymi oraz między samymi prądami, a także odkryte przez Francesco Zantedeschiego, Michaela Faradaya i Josepha Henry'ego między 1829 a 1831 rokiem zjawisko indukcji elektromagnetycznej. Wyprowadziwszy z praw mechaniki i wyników eksperymentów szereg równań, James Clerk Maxwell stwierdził w roku 1862, że oba etery są tożsame: „światło polega na poprzecznych drganiach tego samego ośrodka, który jest przyczyną zjawisk elektrycznych i magnetycznych". Pod wpływem tego odkrycia

w artykule *Ether* dla *Encyclopedia Britannica* z 1878 roku pisał, że choć teorii budowy eteru nadal nie mamy, to „nie może być wątpliwości, że międzyplanetarne i międzygwiezdne przestrzenie nie są puste, ale zajęte przez materialną substancję czy ciało”. Powstały inne teorie zjawisk elektromagnetycznych oparte na idei eteru, jedną z nich opracował Hermann Helmholtz. Wreszcie uczeń Helmholtza, Heinrich Hertz, przeprowadził w roku 1887 eksperyment rozstrzygający, w którym wytworzył i odebrał fale radiowe. To odkrycie nie tylko przeważyło szalę na rzecz teorii Maxwella, lecz także rozwiało ostatnie wątpliwości w kwestii istnienia eteru. „Teoria falowa światła z ludzkiego punktu widzenia jest pewnikiem; to, co z niej wynika jako konieczny wniosek, jest również pewnikiem. A zatem jest też pewne, że cała znana nam przestrzeń nie jest pusta, lecz wypełniona substancją, w której mogą biec fale – eterem”, mówił Hertz w 1889 roku. Podobne twierdzenia przez następne dwadzieścia kilka lat wygłaszali liczni fizycy, a do roku 1905 nie było właściwie żadnego (z wyjątkiem Ernsta Macha, negującego istnienie wszelkich bytów teoretycznych z powodów filozoficznych), który by wątpił w istnienie eteru. Wielu wręcz twierdziło, że eter

jest substancją, z której zrobione jest wszystko: „cała masa jest masą eteru, cały pęd – pędem eteru i cała energia kinetyczna – energią kinetyczną eteru” (J.J. Thomson w 1903 roku). A twierdzili tak na podstawie wyników eksperymentów, interpretowanych zgodnie z zasadami fizyki klasycznej.

I wtedy Albert Einstein stwierdził: „Wprowadzenie «eteru świetlnego» okazuje się zbędne”. To nie – póki co nieznane – mechaniczne procesy w eterze jawią się nam jako *siły* elektryczne i magnetyczne. Tym, co – z punktu widzenia szczególnej teorii względności – istnieje samo przez się, są *pola* elektryczne i magnetyczne. Pola nie są cielesne w sensie newtonowskim, gdyż nie mają masy, a jednak są nośnikami pędu i energii. Ontologia teorii względności nie zawiera sił działających na odległość: w polach oddziaływania rozchodzą się między punktami sąsiadującymi ze sobą.

Studia nad tego rodzaju rewolucyjnymi zmianami teorii oraz towarzyszących im ontologii (a także zmianami problemów uważanych za ważne czy w ogóle za sensowne, kryteriów akceptacji ich rozwiązań, a wreszcie sposobów, na jakie badacze postrzegają świat)

skłoniły Thomasa Kuhna do przyjęcia stanowiska skrajnie antyrealistycznego:

> Powiedzenie, na przykład, o teorii pola, że „bardziej zbliża się do prawdy" niż starsza teoria materii i sił, znaczyłoby – o ile nie używa się słów w dziwny sposób – że ostateczne składniki przyrody bardziej przypominają pola niż materię i siły. Ale w tym ontologicznym kontekście jest zupełnie niejasne, jak stosuje się zwrot „bardziej przypomina". Porównując historyczne teorie, nie mamy poczucia, iż ich ontologie zbliżają się do pewnej granicy" (Kuhn 1970a, § 5).

> Teoria naukowa uważana jest zwykle za lepszą od swych poprzedniczek nie tylko w tym sensie, że stanowi lepsze narzędzie wynajdywania i rozwiązywania łamigłówek, lecz także dlatego, że lepiej przedstawia to, czym naprawdę jest przyroda. Często słyszy się, że kolejne teorie nieustannie, coraz bardziej i bardziej, zbliżają się do prawdy. Tego typu uogólnienia najwyraźniej dotyczą nie […] przewidywań wyprowadzonych z teorii, ale raczej jej ontologii, tzn. przyporządkowania bytów, którymi teoria zapełnia przyrodę i tego, co „naprawdę istnieje". Być może jest jakiś inny sposób, aby mimo wszystko stosować pojęcie „prawdy" do całych teorii, ale ten się nie nadaje. Nie

> ma, jak sądzę, niezależnego od teorii sposobu rekonstruowania zwrotów w rodzaju „naprawdę istnieje”; pojęcie przyporządkowania ontologii teorii i jej „rzeczywistego” odniesienia wydaje mi się z zasady zwodnicze (Kuhn 1970b, § 6).

Z tego rodzaju uwag wyrosła po latach plątanina stanowisk, określana mianem *konstruktywizmu społecznego*. Pierwszym bodaj konstruktywistą społecznym w odniesieniu do poglądów zwanych naukowymi był Ludwik Fleck, tyle że jego wydaną w 1935 roku książkę dostrzeżono po pół wieku. Do tego czasu, z inspiracji późną filozofią Ludwiga Wittgensteina oraz tezami Kuhna powstał mocny program socjologii wiedzy Barry’ego Barnesa (1982) i Davida Bloora (1983). Wkrótce pojawiła się antropologia laboratorium Brunona Latoura i Stevena Woolgara (1979), z której później wyewoluowała teoria aktora-sieci (Latour 2005). Konstruktywistów społecznych, przy dużym zróżnicowaniu wewnętrznym ruchu, łączą silny antyrealizm naukowy i przekonanie, że czynniki społeczne – szerokie otoczenie nauki, struktura instytucji naukowych itd. – wywierają wpływ na treść powstających teorii i to, które z nich zyskują wspólnotową akceptację. Wybór teorii

jest niedookreślony przez dane doświadczalne, powtarzają za Kuhnem, aby zatem wyjaśnić, jakie wybory zostają faktycznie dokonane – i jaki w danym czasie i miejscu panuje teoretyczny obraz świata – trzeba dokonać socjologicznej rekonstrukcji układu interesów społecznych, w ramach którego w danym czasie i miejscu naukowcy pracują. Większość reprezentantów tego ruchu, co trzeba zaznaczyć, spogląda na naukowo-techniczną cywilizację z niechęcią. (Poincaré i Popper uważali naukę za najwyższy wytwór ludzkiego ducha, Dewey spoglądał na nią z nadzieją na lepsze jutro, trudno znaleźć wyrazy niechęci do nauki w pismach Kuhna).

7. Dualizm korpuskularno-falowy i kopenhaska interpretacja mechaniki kwantowej

Warto przywołać jeszcze jeden przykład o charakterze, pod interesującymi nas względami, odmiennym od dotychczasowych. Była już mowa o tym, że na początku XIX wieku korpuskularna teoria światła została wyparta przez teorię falową (a zarazem eteryczną).

W tym samym okresie John Dalton wprowadził do chemicznego obrazu świata atomy. Wkrótce miało się okazać, że atomy – wbrew oryginalnemu znaczeniu słowa – nie są niepodzielne.

Zapoczątkowane m.in. przez Michaela Faradaya eksperymentalne badania nad wyładowaniami elektrycznymi w rozrzedzonych gazach nabrały rozpędu po skonstruowaniu w latach pięćdziesiątych XIX wieku przez Rumkhorffa cewek indukcyjnych dających wysokie napięcia i ulepszeniu przez Geisslera pomp próżniowych. W 1869 roku Johann Hittorf wykazał, że z katody wydobywa się coś, co rozchodzi się po liniach prostych – bo umieszczone na drodze tego czegoś przedmioty rzucają cienie – a padając na szkło pobudza je do świecenia. Nazwano to coś promieniami katodowymi. Wiedziano wówczas, że prostoliniowo rozchodzą się strumienie korpuskuł lub fale – i fizycy podzielili się na zwolenników pierwszego bądź drugiego poglądu. Badania eksperymentalne natrafiały na liczne trudności, teoretycy często wyciągali z ich wyników i praw fizyki klasycznej błędne wnioski, nie wiedzieli bowiem o czynnikach wpływających w systematyczny sposób na

przebieg zjawiska. Wreszcie w 1897 roku J.J. Thomson, zebrawszy na podstawie eksperymentów towarzyszących wiedzę o tych czynnikach i zredukowawszy ich wpływ, zdołał wykazać, że bieg promieni zakrzywiany jest nie tylko przez pole magnetyczne (o czym wiedziano już przed Hittorfem), lecz także przez elektryczne. Od tego czasu hipoteza korpuskularna zwyciężyła – i dziś J.J. Thomson uważany jest za odkrywcę elektronów. Między innymi za to odkrycie otrzymał w 1906 roku Nagrodę Nobla. Max Planck od 1880 roku krytykował statystyczną fizykę rozwijaną przez Ludwiga Boltzmanna. I nagle pod koniec roku 1900 sam użył statystycznych technik do analizy widma termicznego promieniowania ciał czarnych. Dopasowując wzór na entropię pojętą jako miara prawdopodobieństwa do wyników pomiarów, uzyskał niezwykły wynik: energia rezonatorów pochłaniających i emitujących promieniowanie może być równa jedynie całkowitym wielokrotnościom pewnej stałej o wymiarze działania i częstotliwości drgań własnych rezonatora. Co najmniej do 1912 roku próbował uzyskany wzór usunąć z fizycznego obrazu świata, na próżno. Tymczasem inni zaczęli wykorzystywać koncepcje kwantowe.

W roku 1905 Einstein powtórzył, w uproszczonej a zarazem ulepszonej postaci, wyprowadzenie Plancka dla światła zamkniętego we wnęce o lustrzanych ścianach i wykazał, że z termodynamicznego punktu widzenia zachowuje się ono niczym zbiorowisko cząstek o energiach równych stałej Plancka pomnożonej przez częstotliwość, jaką światłu przypisuje teoria falowa. Na tej podstawie wyjaśnił mechanizm efektu fotoelektrycznego. Dwa lata później użył kwantowego wzoru Plancka, by wyjaśnić zmiany ciepła właściwego ciał w bardzo niskich temperaturach.

W rezultacie w teorii światła zadomowił się się dualizm: światło w pewnych sytuacjach zachowuje się tak, jakby było falą, a w innych tak, jakby było strumieniem cząstek. Na przykład gdy przechodzi przez soczewki obiektywu fotograficznego, załamuje się zgodnie z teorią falową, ale gdy pada na kliszę lub matrycę światłoczułą, reaguje z nią tak, jakby niosło energię w postaci skwantowanej. Czym więc *naprawdę* jest światło? Na to pytanie od z górą stu lat fizycy unikają odpowiedzi. Tysiące eksperymentów i towarzyszących im analiz teoretycznych nauczyło ich, w jakich

przypadkach stosować teorię falową, a w jakich korpuskularną – i tyle.

Po dwudziestu latach miało się okazać, że jest jeszcze gorzej. W roku 1923 Louis de Broglie odwrócił rozumowanie Einsteina: jeśli światło, uważane dotąd za fale, zachowuje się czasem tak, jakby było zbiorowiskiem korpuskuł, to elektrony (i inne cząstki „materialne”), uważane dotąd za korpuskuły, zachowują się czasem tak, jakby były falami. Użycie Einsteinowskiego wzoru na długość fal $\lambda = h/p$ w zależności od pędu p przypisywanego elektronowi traktowanemu jako korpuskuła wyjaśniało, przez odwołanie do mechanizmu interferencji fal, rozmiary orbit atomowych w modelu Bohra. Ten sukces pobudził eksperymentatorów do prób uzyskania interferencyjnych obrazów strumienia elektronów. Rychło okazało się, że obrazy takie już otrzymali w 1921 roku Clinton Davisson i Charles Kunsman, badając odbicie elektronów od powierzchni metali. Wtedy nie byli w stanie skojarzyć uzyskanych dziwnych rezultatów z ideami kwantowymi. Wyjaśnienie tych obrazów, wykorzystujące pomysł de Broglie’a, podał Walter Elsasser. W 1927 roku Davisson, we współpracy z Lesterem Germerem, przeprowadził eksperymenty, w trakcie których

wiązka elektronów o znanej prędkości odbijana była od kryształu niklu, a uzyskane obrazy dostarczyły ilościowego potwierdzenia hipotezy de Broglie'a. Równocześnie obrazy interferencyjne uzyskał George Thomson, syn J.J. Thomsona, który w rurze próżniowej, podobnej do tej używanej trzydzieści lat wcześniej przez ojca, przepuszczał wiązki elektronów przez folię substancji polikrystalicznej. Gdy w 1937 roku Davisson i George Thomson odebrali Nagrodę Nobla za te odkrycia, zaczęto opowiadać, że *ojciec dostał nagrodę za wykazanie, że promienie katodowe są strumieniami korpuskuł, a zatem nie są falami, a syn za wykazanie, że zachowują się jak fale, a nie jak korpuskuły* – choć długości fal obliczał przy założeniu, że elektrony mają masę.

Dziś, po upływie całego wieku od prac Plancka, Einsteina, Bohra, de Broglie'a i innych twórców mechaniki kwantowej, sytuacja jeśli chodzi o dualizm korpuskularno-falowy – zarówno w odniesieniu do bezmasywnego światła, jak i „cząstek" obdarzonych masą – nie uległa zmianie. Na pytanie, czym *naprawdę* jest światło i czym *naprawdę* są elektron, proton, cały atom, a nawet duże cząstki (dziś uzyskujemy dyfrakcyjne obrazy strumieni cząstek

składających się z kilkudziesięciu atomów), współczesny fizyk w ogóle nie odpowie. Odpowie tylko, że czasem wszystkie te obiekty zachowują się niczym korpuskuły, a czasem niczym fale – a wieloletnie doświadczenie nauczyło nas, w jakich okolicznościach należy się spodziewać określonego zachowania. Niezliczone urządzenia optyczne czy elektroniczne zaprojektowane są zgodnie z takimi – wykluczającymi, zdawałoby się, jedna drugą – zasadami świetnie działają, a nam trudno wyobrazić sobie życie bez nich.

Sytuacja z mechaniką kwantową jest osobliwa z jeszcze innego powodu. W latach dwudziestych XX wieku sformułowano, w wyniku wspólnej pracy dziesiątków teoretyków wspartych badaniami prowadzonymi przez eksperymentatorów, podstawowy formalizm tej teorii, który jest jeden i prawie nikt go nie kwestionuje. Początkowo wielu uczonych usiłowało ten formalizm zinterpretować, a wtedy niezgodne interpretacje zaczęły mnożyć się jak grzyby po deszczu. Wreszcie dość powszechnie przyjęto interpretację kopenhaską opracowaną pod kierunkiem Nielsa Bohra. Sprowadzała się do zalecenia, aby stosować formalizm do obliczania prawdopodobieństw tego, że to a to się wydarzy – i na tym poprzestać. W szczególności

nie należy zadawać pytań o to, co *naprawdę* dzieje się w mikroświecie. Liczy się tylko zgodność obliczonych prawdopodobieństw z obserwowalnymi w doświadczeniu częstościami zachodzenia określonych zdarzeń.

Jeśli więc chodzi o pytanie, czy świat jest zbudowany z korpuskuł, czy z fal, to większość fizyków kwantowych udzieli odpowiedzi *instrumentalistycznej*, czy to w rozumieniu Deweya (machanika kwantowa jest skutecznym narzędziem służącym projektowaniu układów eksperymantalnych i urządzeń technicznych, jest więc pragmatycznie prawdziwa, a szukanie prawdziwości korespondencyjnej to tak czy inaczej utopia), czy Poppera (mechanika kwantowa dostarcza prawdziwych, choć tylko w sensie probabilistycznym, przewidywań i to powinno nam wystarczyć). Natomiast dla naukowego realisty teoria kwantów, taka jaka jest, byłaby nieakceptowalna. On musiałby szukać rozstrzygnięcia: albo fale, albo cząstki, albo jeszcze coś innego. Tyle że dziś nie widać żadnego sposobu na to, by takie rozstrzygnięcie znaleźć.

Zdaniem Poppera, podobnie jak Rudolfa Carnapa i wielu innych, nowe teorie są wytworami wyobraźni twórczej, której działania

nie da się logicznie zrekonstruować. Dlatego Popper ubolewał, że rozpowszechnienie się interpretacji kopenhaskiej stępia wyobraźnię, zniechęca badaczy do poszukiwania kolejnych teorii mikroświata. (Zdaniem piszącego te słowa ubolewania te wynikają z niezrozumienia, że nowe odkrycia teoretyczne, również te rewolucyjne, pojawiają się wtedy, gdy sytuacja w danej dyscyplinie do tego dojrzeje – a wtedy nowe teorie zostają sformułowane niezależnie od filozoficznych zaangażowań badaczy. Wszelkie zaś próby wyprzedzenia, za pomocą „wzlotów wyobraźni twórczej", swego czasu, nie przynoszą nauce korzyści. Brak tu jednak miejsca na należyte zilustrowanie tego twierdzenia studiami przypadków historycznych).

8. Instrumentalizm – ale jaki?

W latach siedemdziesiątych XX wieku i późniejszych powstała olbrzymia literatura wokół sporu realizm naukowy kontra antyrealizm/instrumentalizm itp. W odpowiedzi na zarzuty – oparte raczej na ogólnych rozważaniach epistemologiczno-metodologicznych niż na studiach przypadków

historycznych – sformułowano liczne odmiany realizmu z jednej strony, a antyrealizmu z drugiej. Część propozycji zacierała granice między obozami, do tego stopnia, że często dany autor deklarował, iż jest realistą, a krytycy dowodzili, że faktycznie bliżej mu do instrumentalizmu i na odwrót. Nie ma tu miejsca na omawianie tej plątaniny stanowisk, polscy czytelnicy znajdą kompetentny i czytelny przegląd u Adama Groblera (2006, s. 257–312). Autor chciałby natomiast na koniec wyrazić własne stanowisko, inspirowane głównie teorią kolektywów myślowych i stylów myślowych Ludwika Flecka, a także późną filozofią Wittgensteina (zwłaszcza uwagami *O pewności*).

Aby uczyć się z doświadczenia, musimy coś wiedzieć przed doświadczeniem. Po pierwsze, aby w rozumny sposób postrzegać otoczenie, musimy nauczyć się rozpoznawać pewien zbiór postaci – i nazywać go słowami. Po drugie, aby myśleć, musimy opanować pewien język, zarówno wspomniane przed chwilą nazwy postaci, jak i część teoretyczną, wykraczającą poza to, co rozpoznajemy w doświadczeniu. Jedno i drugie jest dziełem przeszłych pokoleń. W procesie socjalizacji, trwającym co najmniej kilkanaście lat, jednostka opanowuje język

potoczny, wspólny dla całego społeczeństwa, a także różne języki charakterystyczne dla grup religijnych, zawodowych, hobbystycznych itd., do jakich należy. Naukowcami zostają uzdolnieni w danym kierunku ludzie po trwającym ok. 10 000 godzin – i przeplatanym mechanizmami selekcji – procesie opanowywania specjalistycznego języka połączonym z rozwiązywaniem typowych zadań i powiązaną z tym wszystkim praktyką laboratoryjną. Członkiem wspólnoty naukowej można zostać, gdy stosując opanowane wcześniej metody i przyswojoną wiedzę, z powodzeniem przeprowadzi się badania, już oryginalne.

To, co wspólnotowo wypracowane, a następnie wszczepione kolejnym pokoleniom badaczy, pełni rolę normy opisu. Fleck nadał tej części naszych poglądów miano założeń czynnych – podkreślając w ten sposób, że pełnią one czynną rolę w procesie poznawczym, kształtując zarówno sposób, w jaki członkowie wspólnoty postrzegają świat, jak i w jaki o świecie myślą. Zacytujmy Wittgensteina:

> Jasne jest, że nie wszystkie nasze wypowiedzi empiryczne mają ten sam status, albowiem zdanie można ustalić i ze zdania empirycznego uczynić normę

> opisu. Pomyślmy o badaniach chemicznych. Lavoisier w swoim laboratorium przeprowadza eksperymenty z substancjami i konkluduje, że przy spalaniu zachodzi to a to. Nie mówi, że innym razem mogłoby zdarzyć się coś innego. Trzyma się określonego obrazu świata, którego naturalnie nie wynalazł, lecz nauczył się go jako dziecko. Mówię obraz świata a nie hipoteza, stanowi on bowiem oczywistą podstawę jego badań i jako taki nie jest też wysłowiony (Wittgenstein 1969, § 167).

Wspólnoty naukowe to wspólnoty, w których wszyscy, jako naukowcy (a nie np. jako uniweryteccy urzędnicy), są równi. Żadnych naukowych sporów nie rozstrzyga się przez odwołanie do autorytetu; liczą się jedynie wyniki eksperymentów i logika. Wyniki eksperymentów mają być publikowane w takiej postaci, aby każdy specjalista mógł ocenić poprawność – ze względu na wspólnotowo posiadaną wiedzę – budowy układu eksperymentalnego i interpretacji uzyskanych wyników, a także powtórzyć eksperyment samodzielnie. Wnioski mają być wyciągane z jawnie przyjętych przesłanek, a rozumowania tak przedstawione, aby każdy specjalista mógł je sprawdzić. Po drugie, wszelkie pozazawodowe więzi między

naukowcami szkodzą badaniom: naukowcy są obywatelami świata, którzy w godzinach pracy wolni są od zaangażowań religijnych czy politycznych, a o miejscu we wspólnocie decyduje jedynie wkład wniesiony do systemu wiedzy, a nie układy towarzyskie czy instytucjonalne. (Jest tu mowa o sytuacji idealnej, od której zawsze są odstępstwa – szkodzące postępowi badań).

Wspólnota naukowa działa w otoczeniu społecznym, a dla naukowców bezpośrednim otoczeniem są wytwórcy (rzemieślnicy, rolnicy, lekarze). Związki nauki z techniką nie są przygodne, bez nich nauka ginie. Nie chodzi tu tylko o pozyskiwanie środków na badania czy o to, że bez współpracy z rzemieślnikiem naukowiec nie jest w stanie zbudować układu eksperymentalnego. Raczej o to, że wytwarzanie uczy, iż sukces zależy od przepisów postępowania posłusznych prawom przyrody i temu, co wiadomo o jej składnikach na podstawie udanych zastosowań praw. (Wprost przeciwnie jest w przypadku kapłana czy polityka, którzy sukces odnoszą m.in. wtedy, gdy najpierw wzbudzą w ludziach lęk, a potem zaoferują baśń lęk ten łagodzącą). Pamiętajmy, że Archimedes był nie tylko autorem rozpraw

O ciałach pływających oraz *O równowadze płaszczyzn*, lecz także konstruktorem maszyn, Galileusz dwie z czterech ksiąg *Rozmów i dowodzeń matematycznych* poświęcił zagadnieniom inżynierskim, a Isaac Newton jako chłopiec pasjami budował modele urządzeń mechanicznych, jako zaś dorosły był znakomitym eksperymentatorem).

Nigdy się nie zdarzyło, by jednostka wymyśliła od podstaw jakąś teorię naukową. Mechanika klasyczna, teoria względności czy mechanika kwantowa były dziełem wspólnot badaczy pracujących przez kilka dziesięcioleci. Fleck tak pisał o procesie narodzin współczesnego sposobu pojmowania kiły:

> Fakty doświadczalne, idee – „fałszywe” i „prawdziwe” – szły od ręki do ręki, od głowy do głowy i na pewno zmieniały swoją treść, zarówno w umyśle każdej jednostki, jak też w drodze od jednej do drugiej osoby, ponieważ pełne zrozumienie przekazanej wiedzy jest bardzo trudne. W końcu powstał gmach wiedzy, którego nikt nie przeczuwał i nie zamierzał, właściwie przeciw przeczuciom i zamierzeniom jednostki (Fleck 1935, § III).

To, że teorie naukowe są dziełami wspólnot, jest źródłem iluzji ich obiektywności i związanego z tym naiwnego realizmu, traktowania ich nie jako wytworu ludzkiego, ale jako lustrzanego obrazu rzeczywistości. Tym bardziej, że narzucony jednostce przez wspólnotę styl myślenia pełni później rolę czynną: kształtuje sposób, w jaki spostrzega ona rzeczywistość i w jaki o niej myśli. Ze strumieni wrażeń wyławia te, które nauczono ją wyławiać – a zatem wciąż dostrzega to, co „potwierdza" prawdziwość stylu myślowego. A jeśli nie zetknie się z systemami alternatywnymi, to nie będzie też w stanie pomyśleć niczego inaczej niż każe jej myśleć przyswojony styl myślowy.

Gdy na rozwój nauki spojrzymy z perspektywy historycznej – co wyzwala nas z ograniczeń narzucanych przez standardowy proces edukacyjny, który nawet jeśli odwołuje się do historii dyscypliny, to jest to historia zmyślona, taka, jaka by była, gdyby dawni uczeni prowadzili badania, myśląc tak, jak my dziś myślimy – prowadzi nas to do „sceptycznych uogólnień" w kwestii prawdziwości naukowej ontologii. Świat, wbrew poglądowi Arystotelesa i Ptolemeusza z jednej, a Kopernika i Galileusza z drugiej strony, nie ma *środka*. *Siły* nie działają

na odległość, a w ontologii teorii względności w ogóle nie istnieją. Nikt dziś nie naucza o wypełniającym całą przestrzeń, podległym prawom mechaniki *eterze*. Na pytanie, czym jest światło, elektron, atom czy cała cząstka chemiczna nie ma dziś odpowiedzi: możemy stwierdzić jedynie, że czasem zachowuje się to wszystko niczym zbiorowisko *cząstek*, ale czasem samo ze sobą interferuje – co w świecie codziennego doświadczenia czynią tylko *fale*.

Czy więc nie ma poznawczej różnicy między poglądem, że przyspieszane ciało naelektryzowane emituje falę elektromagnetyczną, a poglądem, że chleb i wino podczas eucharystii ulega przeistoczeniu w ciało i krew Chrystusa? Oba poglądy są wspólnotowo uznawane za prawdziwe, pierwszy przez fizyków, drugi przez katolików – i w obu przypadkach źródłem przekonania o prawdziwości jest presja grupy. Oczywiście społeczność katolików jest antydemokratyczna, a dogmat transsubstancjacji nie ma nic wspólnego z wytwarzaniem dóbr materialnych. Różnicy między oboma poglądami nie da się sprowadzić do tego, że pierwszy jest prawdziwy, a drugi fałszywy. Po pierwsze, choć nie ma sposobu na intersubiektywne sprawdzanie

dogmatyki katolickiej, to nie da się wykluczyć, że – w jakimś nienaukowym sensie tego słowa – jest ona prawdziwa. Po drugie, w podręcznikach fizyki do dziś rysuje się elektrony krążące po orbitach wokół jąder i wyjaśnia, że choć ich ruchy są przyspieszone, to w takich przypadkach emisja fal elektromagnetycznych nie następuje – a jednak przytoczony pogląd stosuje się z powodzeniem np. projektując nadajniki radiowe.

Wygląda zatem na to, że jeśli mamy określić poglądy naukowe mianem prawdziwych, to należy słowo „prawda” rozumieć nie w sensie klasycznym, ale instrumentalistycznym w rozumieniu Deweya. Co powiedziawszy, musimy zmierzyć się ze standardowym zarzutem: gdyby naukowa ontologia była naszym wymysłem, a nie jakimś – na razie nie wiemy jakim – odzwierciedleniem rzeczywistości, to praktyczny sukces nauki zakrawałby na cud. Na to odpowiem w duchu nowego kryterium demarkacji Paula Hoyningen-Huenego (2013), uzupełniając je o tezy o organicznym związku nauki i techniki. W sumie prowadzi to do twierdzenia, że *nauka to systematyczne rozwinięcie wiedzy wytwórców*.

Naukowe badania eksperymentalne i towarzyszące im dociekania teoretyczne charakteryzuje bezprecedensowa systematyczność. Dla pseudonaukowców typowe jest, że na poparcie głoszonych tez przytaczają kilka specjalnie wyselekcjonowanych przykładów i na tym poprzestają. Naukowcy natomiast przeprowadzają tysiące i miliony eksperymentów. (Na przełomie XIX i XX wieku ukazywało się rocznie ok. 1200 artykułów z fizyki, a większość zawierała wyniki badań prowadzonych przez wiele miesięcy. Dziś liczba artykułów z fizyki doświadczalnej liczy się w setkach tysięcy rocznie). Nie prowadzi się ich po to, by *sprawdzać* teorie, ale po to, by znajdować *nowe zastosowania* dla dostępnych teorii. Te zastosowania na niezliczone sposoby krzyżują się ze sobą: w teoretycznych modelach występują te same obiekty czy procesy ulokowane w rozmaitych otoczeniach, co pozwala wykorzystywać w analizie jednego zjawiska wiedzę zdobytą w trakcie analizy innych zjawisk. Olbrzymia sieć zastosowań jest tym, co czyni naukę wiarygodną. Wprawdzie liczne wyniki pomiarów po pewnym czasie uznane zostają za wadliwe jako obciążone niepoddanymi kontroli błędami

systematycznymi, ale mrówcza praca zarówno eksperymentatorów, jak i teoretyków prowadzi do poprawiania tych rezultatów.

Ostatecznym odniesieniem teorii nie są – jak nauczali empiryści – wrażenia zmysłowe, ale to, że układ eksperymentalny działa tak a nie inaczej. Wobec czego wiedza naukowa w sposób naturalny znajduje zastosowania praktyczne – tym bardziej, że urządzenia techniczne funkcjonują nie tyle w świecie takim, jakim byłby bez człowieka, ale zwykle w sztucznym otoczeniu, specjalnie zorganizowanym tak, aby działały. Jeśli urządzenie techniczne działa zgodnie z naszymi zamierzeniami, to będzie działać niezależnie od rewolucyjnych zmian teorii, które być może zajdą. W przypadku zastosowań technicznych zachodzi zatem kumulacja osiągnięć. Żadna rewolucja naukowa nie sprawiła, aby urządzenia – a także techniki rolnicze bądź medyczne – działające zgodnie z zamierzeniami przestały działać albo by ich działanie, niegdyś oparte na jasnych zasadach, stało się niezrozumiałe.

Podsumowanie

Oczywiście, aby zaprojektować urządzenie i właściwie go użyć, nie wystarczy znajomość praw przyrody. Potrzebna jest też ogromna wiedza „konkretna” na temat rozmaitych własności materiałów i ich zmian w zależności od temperatury, wilgotności, sąsiedztwa ciał naelektryzowanych czy namagnesowanych, padającego światła itd., przebiegu poszczególnych reakcji chemicznych w zależności od warunków, w jakich zachodzą, stadiów rozwoju czy sposobów odżywiania się rozmaitych organizmów itd. W wyniku rewolucji naukowej jeden system praw przyrody zostaje zastąpiony przez drugi, czemu towarzyszy wymiana ontologii. Ale na poziomie konkretów mamy do czynienia z kumulacją osiągnięć. Od II w. p.n.e., gdy Hipparch z Nikai – myślący geocentrycznie – po raz pierwszy obliczył, na podstawie danych zebranych w Hellesponcie i Aleksandrii, odległość Księżyca od Ziemi, naukowy obraz świata parokrotnie się zmieniał, ale to nie podważyło poprawności wspomnianych obliczeń. Kolejne pomiary były po prostu coraz dokładniejsze. Podobnie w miarę upływu czasu wiemy coraz więcej i dokładniej na

temat temperatur i ciepła topnienia rozmaitych substancji, ich przenikalności elektrycznej i magnetycznej itd. W odniesieniu do tej konkretnej wiedzy trudno zaprzeczyć intuicyjnym sądom naukowców, że mamy do czynienia z aproksymacyjnym zbliżaniem się do prawdy. A jeśli w kolejnej fundamentalnej teorii oddziaływań nie będą występowały zmienne oznaczające przenikalność elektryczną i magnetyczną, to znane dziś wartości tych współczynników zostaną przeliczone na wartości czegoś innego (jeszcze rzecz jasna nie wiemy, czego).

Sytuacja jest więc paradoksalna. Historia fizyki ostatnich czterech stuleci, a także stan mechaniki kwantowej trwający od czasów narodzin tej teorii do dziś, nie pozwalają nam być realistami naukowymi w odniesieniu do ontologii związanej z dowolną teorią fundamentalną. Na poziomie podstawowym twierdzenia fizyki trzeba uznać za narzędzia, w ostatecznym rachunku służące wytwarzaniu urządzeń, leków, żywności itd. „To, co nazywamy *opisami*, są to narzędzia określonego użytku”; „A wyobrazić sobie jakiś język, znaczy wyobrazić sobie pewien sposób życia” (Wittgenstein 1953, § 291 i 19). Ale trudno oprzeć się wrażeniu, że na

poziomie wielkości „konkretnych” – choć one też mają charakter teoretyczny, a ich znaczenie wyznaczone jest przez teorie podstawowe – naukowcy krok po kroku zbliżają się do prawdy. Tyle że są to „małe” prawdy, a nie Prawda – i to chciałbym na koniec wyjaśnić.

Wielu znanych mi fizyków uważa dogmat transsubstancjacji za prawdziwy. Czynią to, co trzeba podkreślić, po godzinach pracy, a zapytani chętnie przyznają, że fizyka nie ma z tego typu dogmatami nic wspólnego. Niemniej jeśli przeistoczenie chleba i wina w ciało i krew Chrystusa naprawdę zachodzi, to oznacza to, że Wielka Prawda o świecie jest zupełnie inna niż opowieści, jakie oferują nam nauki. Wprawdzie nauki pozwalają nam dowiedzieć się, co Bogu spodobało się stworzyć, niemniej pozostanie na poziomie tylko naukowego obrazu świata skazuje nas – w oczach chrześcijan – na wieczne potępienie. Rozmawiałem też przed laty z fizykiem z innego kręgu kulturowego, który – po godzinach pracy – był buddystą jogaczary, a zatem uważał, że świat jest czymś w rodzaju snu, tyle że nie indywidualnego, ale śnionego równocześnie przez wszystkie istoty czujące (bogów, tytanów, ludzi, zwierzęta, głodne duchy i mieszkańców piekieł). Skoro jest to sen

wspólny, to żadna istota czująca z osobna nie wie, co i w jaki sposób się w tym śnie dzieje – możemy to zatem, skoro przyszło nam urodzić się jako ludzie, badać naukowo. Ale z tej perspektywy nauka ślizga się po powierzchni – a narzędzia, jakich dostarcza, utrwalają te sposoby życia, które skazują nas na wędrówkę w kręgu kolejnych narodzin i śmierci. Nie zamierzam twierdzić, że chrześcijanie (wszyscy bądź członkowie pewnego szczególnego wyznania) lub buddyści jogaczary nauczają Prawdy – ale nie potrafię tego wykluczyć. A jeśli takie możliwości weźmiemy pod uwagę, to uznanie wiedzy naukowej za zbiór narzędzi użytecznych w ramach pewnych sposobów życia nabierze jeszcze innego sensu.

Bibliografia

Barnes B. (1982), *T.S. Kuhn and Social Science*, London: Macmillan.

Bloor D. (1983), *Wittgenstein. A Social Theory of Knowledge*, London: Macmillan.

Dewey J. (1925), *The Development of American Pragmatism*, „Studies in the History of Ideas” 2, s. 353–377.

Feyerabend P.K. (1964), *Realism and Instrumentalism. Comments on the Logic of Factual Support*; tłum. polskie: *Realizm i i instrumentalizm*, w: idem (1979), *Jak być dobrym empirystą*?, tłum. K. Zamiara, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 152–193.

Feyerabend P.K. (1975), *Against Method. Outline of an Anarchistic Theory of* Knowledge; tłum. polskie: idem (1996), *Przeciw metodzie*, tłum. S. Wiertlewski, Wrocław: Siedmiorόg.

Fleck L. (1935), *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv*; tłum. polskie: idem (1986), *Powstanie i rozwój faktu naukowego. Wprowadzenie do nauki o stylu myślowym i kolektywie myślowym*, tłum. M. Tuszkiewicz, Lublin: Wydawnictwo Lubelskie.

Grobler A. (2006), *Metodologia nauk*. Kraków: Ayreus, Znak.

Hoyningen-Huene P. (2013), *Systematicity. The Nature of Science*, New York: Oxford University Press.

James W. (1907), *Pragmatism. A New Name for Some Old Ways of Thinking*; tłum. polskie: idem (2005), *Pragmatyzm. Nowa nazwa kilku starych metod myślenia*, tłum. M. Filipczuk, Kraków: Zielona Sowa.

Kuhn T.S. (1970a), *Reflections On My Critics*; tłum. polskie: *Odpowiedź moim krytykom*, w: idem (2003), *Droga po*

„*Strukturze*”, tłum. S. Amsterdamski, Warszawa: Sic!, s. 117–162.

Kuhn T.S. (1970b), *Postscript-1969*, w: *The Structure of Scientific Revolutions*, wyd. 2; tłum. polskie: idem (1977), *Posłowie z 1969 r. do Struktury rewolucji naukowych*, tłum. A. Olech, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 13, s. 94–115.

Latour B., Woolgar S. (1979), *Laboratory Life. The Social Construction of Scientific Facts*, Beverly Hills: Sage.

Latour B. (2005), *Reassembling the Social. An Introduction to Actor–Network Theory*, Oxford: Oxford University Press.

Poincaré H. (1902), *La Science et l’Hypothèse*; tłum. polskie: idem (1908), *Nauka i hopoteza*, tłum. L. Silberstein, Warszawa: J. Mortkowicz.

Popper K.R. (1956), *Three Views Concerning Human Knowledge*; tłum. polskie: *Trzy poglądy na wiedzę ludzką*, w: idem (1999), *Droga do wiedzy. Domysły i refutacje*, tłum. S. Amsterdamski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 170–207.

Wittgenstein L. (1953), *Philosophische Untersuchungen*; tłum. polskie: idem (2000), *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Wittgenstein L. (1969), *Über Gewißheit*; tłum. polskie: idem (1995), *O pewności*, tłum. M. i W. Sady, Warszawa:

Aletheia.

Damian Leszczyński
KONSERWATYZM

Andrzej Szahaj
LIBERALIZM

FILOZOFIA POLITYKI

Damian Leszczyński

Konserwatyzm

S ł o w a k l u c z o w e: *konserwatyzm, liberalizm, socjalizm, wolność, tradycja, autorytet, eschatologia*

Wstęp

W artykule spróbuję zastanowić się nad tym, czym jest konserwatyzm. Odpowiedź na tak proste pytanie jest trudna nie tylko dlatego, że liczne istniejące już odpowiedzi, które należałoby uwzględnić, w wielu miejscach zasadniczo się różnią, lecz także dlatego, że jeśli w czymś się ze sobą zgadzają, to jedynie w tym, że konserwatyzmu – w przeciwieństwie do innych opcji światopoglądowych – nie da się łatwo zdefiniować. Mając to na uwadze, a także dlatego, że moja odpowiedź zmieścić się ma w artykule, nie zaś monografii, zdecydowałem się zredukować do minimum odniesienia do innych prób rozwiązania tej kwestii, starając się

jak najzwięźlej i najogólniej wyjaśnić, czym jest konserwatyzm jako pewien rodzaj podejścia do człowieka i świata oraz tego, od czego człowiek i świat zależą. Podejście to wyprzedza samą polityczną ideologię konserwatyzmu, mając zarazem szerszy i głębszy charakter, co wynika z konserwatywnego w istocie przekonania, że polityka to tylko część naszego ziemskiego życia, a ziemskie życie to tylko część życia w ogóle. Z podejścia tego – czy też „nastawienia", jak będę to określał – wynikają pewne wybory a zwłaszcza stosunek do tych wartości oraz idei, które ludziom epoki nowożytnej wydają się najważniejsze: wolności i równości oraz koncepcji człowieka jako istoty wyposażonej w pewne „prawa". Analiza tego stosunku ukaże nie tylko odrębność konserwatyzmu, wyrastającego z innego nastawienia niż dominujące we współczesnym świecie liberalizm i socjalizm, lecz także pozwoli uświadomić sobie, że między tymi dwoma nurtami, zazwyczaj prezentowanymi jako antagonistyczne, istnieją podobieństwa większe niż skłonni są dostrzegać i przyznawać ich zwolennicy.

1. Nastawienie konserwatywne

Chcąc zrozumieć, czym jest konserwatyzm jako pewna opcja światopoglądowa, znajdująca swoje ujście w praktyce politycznej, najlepiej zacząć od opisania czegoś, co można by nazwać postawą konserwatywną czy nastawieniem konserwatywnym (por. Hayek 2006; Kekes 1998, s. 5; Scruton 2002, s. 21; Legutko 2006). Terminu „nastawienie" można tu użyć w nieco podobnym sensie, w jakim stosował je Edmund Husserl, mówiąc o „naturalnym nastawieniu". To ostatnie oznacza strukturę założeń i wartości, w jaką wyposażony jest człowiek funkcjonujący w świecie na poziomie zdroworozsądkowym, będącą czymś w rodzaju przeddoświadczalnych warunków możliwości praktycznego życia. Warunki te mają charakter samorzutny i często nieuświadomiony, funkcjonują jako rodzaj przed-sądów czy supozycji, z jakimi myśli się o świecie i działa w nim, a w ich centrum leży przeświadczenie o istnieniu tego otaczającego świata jako czegoś zewnętrznego i niezależnego w stosunku do poznającego go podmiotu (Husserl 1967, s. 86 i n.).

Obok tego typu nastawienia – które naturalista może uważać za efekt doboru

naturalnego, umożliwiający przedstawicielom naszego gatunku w miarę skuteczną adaptację – można wskazać też nastawienie innego typu, pojawiające się na wyższym poziomie i w przeciwieństwie do naturalnego mające charakter refleksyjny, a więc w większej mierze zależące od swobodnych wyborów podmiotu. Nastawienie to wyraża nie tylko ukryte, niejako biologiczne założenia i wartości, lecz przede wszystkim konstruowany na poziomie kulturowym osobisty model czy raczej obraz świata i zanurzonego weń podmiotu, obraz obejmujący pewne rozstrzygnięcia dotyczące relacji podmiot–świat, wartości, celów itp. Samo to nastawienie nie ma charakteru *stricte* politycznego czy religijnego, jest bowiem czymś zdecydowanie bardziej ogólnym, ale stanowi warunek każdej religijnej i politycznej doktryny, będąc czymś w rodzaju jej „podłoża” czy „tła” (Searle 1995, s. 127–147) lub zestawu strukturalnych wzorców postrzegania świata i zachowania się w nim (Koyré 1998, s. 10). Ponadto nastawienie owo funkcjonuje nieco inaczej niż, na przykład, aprioryczne struktury Immanuela Kanta czy formy symboliczne Ernsta Cassirera, ma bowiem charakter nie tylko formalny, lecz także materialny, dostarczając

określonych treści – metafizycznych, epistemologicznych, aksjologicznych a także teologicznych. Treści te łatwo opisać za pomocą znanych Kantowskich pytań (co mogę wiedzieć? co powinienem czynić? czego mogę się spodziewać?) uzupełnionych pytaniem antropologiczny (kim jestem?), genetycznym (skąd pochodzę?) oraz metafizycznym (czym jest świat?).

Zacznijmy od pytania epistemologicznego, które dobrze oddaje naturę konserwatywnego nastawienia czy postawy konserwatywnej. Jest to pytanie o zasięg, granice, pochodzenie i naturę ludzkiej wiedzy. Konserwatywna wizja proponowana w odpowiedzi ma charakter umiarkowanie sceptyczny, przy czym nie jest to ani rodzaj starożytnego sceptycyzmu, czy to w wersji akademickiej, czy też pirrońskiej, ani też metodycznego sceptycyzmu René Descartesa. Chodzi raczej o sceptycyzm w duchu Michela de Montaigne'a albo nawet zabarwiony fideizmem sceptycyzm Blaise'a Pascala, związany z pewnym rodzajem pokory wobec tego, co człowieka przerasta i co względem niego transcendentne, zarówno w bytowym, jak i poznawczym sensie (Kekes 1998, s. 30–31). Dwa punkty wydają się tu istotne. Po pierwsze, w omawianym nastawieniu

przyjmuje się rozmaitość ludzkiej wiedzy, jej typów i form (np. wiedza praktyczna i teoretyczna, rozumowa i intuicyjna), a także jej kontekstualność – zależność od rozmaitych okoliczności, kulturowych, historycznych, językowych. Wynika stąd rodzaj antyracjonalizmu (nie zaś irracjonalizmu), który można rozumieć jako odrzucenie przekonania, że każdy ludzki (bądź nie-ludzki) problem da się rozwiązać za pomocą rozumu, a w skrajnym przypadku odrzucenie przekonania, że każdy problem *da się* rozwiązać i że każdy problem w ogóle *należy* rozwiązywać. Łączy się to z antyscjentyzmem rozumianym jako przeświadczenie, że nie każda dziedzina ludzkiej aktywności i nie każdy wycinek rzeczywistości mogą być poprawnie opisane za pomocą języka i metod nauk realnych, a jeśli nawet jakiś może być, to opis naukowy nie musi służyć jako wskazówka do właściwego postępowania (np. neurologiczny opis mózgu i uczuć nie odpowie nam na pytanie, jak się wyleczyć z nieszczęśliwej miłości) (por. Oakeshott 1999). Po drugie, nastawienie to łączy się z niechęcią do przeceniania wiedzy opartą na przekonaniu, że stosunek poznawczy jest tylko jedną z wielu relacji łączących człowieka z rzeczywistością czy

bytem, obok którego istnieją, być może równie ważne, stosunki moralne, estetyczne, emocjonalne itp. (por. Hartmann 2007, s. 64 i n.).

Takie podejście do wiedzy ma swoje źródło w antropologii i genealogii filozoficznej, dostarczającej konserwatywnej odpowiedzi na pytania „kim jestem?" i „skąd się wziąłem?". W tym wypadku ważne są kolejne dwa punkty, opisujące kondycję człowieka jako bytu uwikłanego w immanencję i transcendencję. Z jednej strony człowiek jest istotą żywą, również w sensie biologicznym, obywatelem *civitas terrena*, a więc stworzeniem ograniczonym i ułomnym, jego ułomność zaś jest nieuchronna i nieprzekraczalna. Jest niedoskonały, a sama jego poparta pychą wiara w możliwość pełnego samoudoskonalenia się jest dobitnym wyrazem tej niedoskonałości i dodatkowo ją pogłębia. Pod tym względem postawa konserwatywna jest przeciwieństwem wszelkich postaw progresywistycznych i oświeceniowych, wierzących w możliwość fundamentalnej zmiany ludzkiej natury i w związku z tym w możliwość radykalnej poprawy ludzkiego doczesnego losu (por. Burke 1994, s. 104). Z konserwatywnego punktu widzenia przekonanie to ma charakter utopijny: ludzka niedoskonałość jest czymś tak

samo nieuchronnym jak ludzka śmiertelność, nie tylko z czysto biologicznych, lecz także szeroko rozumianych metafizycznych i aksjologicznych powodów. Owa ludzka niedoskonałość czy ułomność objawia się – między innymi – w tym, że w ziemskich warunkach człowiek nigdy nie jest i nie może być w pełni wolny, nie tylko w tym sensie, że zawsze zależy od pewnych okoliczności kulturowych, historycznych, światopoglądowych, lecz także nie jest sam dla siebie do końca przejrzysty tak, aby mógł autonomicznie i odpowiedzialnie pokierować swoim losem zgodnie ze swymi pragnieniami. Innymi słowy, człowiek w pełni nie włada i nie dysponuje sobą – jest zawsze w świecie, w jakimś miejscu, w jakimś czasie, podlegając pewnym okolicznościom i pewnej władzy, tkwiąc w związkach narodowych, rodzinnych, prawnych, emocjonalnych.

Człowiek tkwi więc w świecie, ale zarazem ma szczególną zdolność przekraczania świata i jest to cecha różniąca go od reszty materialnej, a także ożywionej rzeczywistości, wyrażająca się w woli, intencjach, uczuciach, a na wyższym poziomie w moralności, sztuce, prawodawstwie, religii. Człowiek jest więc nie tylko tworem materialnym, światowym, ziemskim, lecz także

pozaświatowym, zdolnym do transcendowania ziemskiego porządku i fizycznego świata. To z kolei odsyła nas do genezy człowieka: rozpatrywany jako istota biologiczna, jako zwierzę, jest bytem z tego świata, ale traktowany jako podmiot moralny, istota duchowa, jest czymś spoza niego. To ma swoje konsekwencje, o których będzie dalej mowa.

Pozostają do omówienia jeszcze trzy kwestie określające postawę konserwatywną: metafizyczna, etyczna i eschatologiczna. Pierwsza dotyczy natury świata czy raczej bytu, a więc wszystkiego co jest, niezależnie od tego, co aktualnie możemy poznać w pozytywny, czyli naukowy sposób i do czego mamy naturalny dostęp poznawczy. Punktem wyjścia jest przekonanie, że istnieje coś, co wykracza poza człowieka jako jednostkę i osobę – wykracza pod każdym względem. Jednostka subiektywnie może się sobie jawić jako absolut, ale tylko ze względu na ową niedoskonałość wiedzy i uwikłanie w kontekst, skutkujące traktowaniem granic epistemicznych jako ontycznych.
Z konserwatywnego punktu widzenia należy raczej przyjąć hipotezę, że istnieją rzeczy ponad i poza jednostką, których może ona sobie nie uświadamiać i których wpływu nie jest w stanie

ani w pełni zrozumieć, ani kontrolować, ani zastąpić własną aktywnością. Są to, po pierwsze, rzeczy z tego świata, takie jak kultura, tradycja, mądrość ludowa, świadomość zbiorowa, kolektywna intencjonalność, a więc te zjawiska, które kształtują i wpływają na człowieka zanim zdąży on pomyśleć o możliwości bądź konieczności wyzwolenia się od nich. Nie można tego wpływu ujmować w duchu fałszywej świadomości, jak czynią to marksiści, lecz należy raczej widzieć w nich rodzaj koniecznych warunków możliwości, bez których jednostka nie mogłaby w ogóle zaistnieć i działać jako osoba, jako podmiot. Aby być kimś, trzeba już mieć pewne tło, na które składają się treści – rodzinne, narodowe, kulturowe, religijne, światopoglądowe – niejako wypełniające puste aprioryczne formy i uruchamiające je. Bez tej interakcji jednostki z kulturowym otoczeniem człowiek nie byłby w stanie w ogóle funkcjonować – ani teoretycznie, ani praktycznie (por. Tomasello 1999). Po drugie zaś, tym, co transcenduje człowieka, są rzeczy spoza świata, a więc to, w czym sam ten świat jest zakotwiczony. Są to więc zjawiska, przedmioty i procesy, które nie tylko przekraczają jednostkę, lecz także przerastają światowe rzeczy przekraczające

jednostkę. Innymi słowy, cały ten ziemski świat, w którym tkwimy, sam tkwi w czymś jeszcze, do czego nie mamy zwykłego dostępu poznawczego – ziemskie sposoby poznania są tu z natury zawodne, nie wykraczają bowiem poza świat – ale do czego docieramy dzięki autorytetowi oraz intuicji, odkrywającej to, w czym z konieczności nasza rzeczywistość musi być ufundowana i umocowana.

Kolejna kwestia ma charakter etyczny: co powinienem czynić? Postawa konserwatywna nie daje tutaj, wbrew pozorom, prostej i jednoznacznej odpowiedzi. Wydaje się, że o ile przyjmie się opisaną wcześniej wizję świata i człowieka oraz jego możliwości poznawczych, określone wzorce postępowania wypłyną właśnie z niej i byłby to rodzaj chrześcijańsko-stoickiej moralności Montaigne'a połączonej z etyką tymczasową Descartesa. Nie można na tym poziomie podać formalnej maksymy w duchu Kanta „staraj się zawsze zachowywać to, co jest" albo „zawsze przedkładaj dawne rozwiązania nad nowe". Wydaje się, że wybór właściwej drogi postępowania wiązać się będzie z tym, do czego odwoływać się będą ziemskie prawa i wartości, a więc zależeć będzie od tego, czy umocowane są jedynie w decyzji jednostki

i jej indywidualnej woli, czy raczej w czymś ponadjednostkowym, a więc na przykład w tradycji, a następnie, czy tradycja ta wyraża jedynie wolę jednostek, czy też zakorzeniona jest w czymś co przekracza również te jednostki i ich świat.

Ostatni problem, eschatologiczny, dotyczy tego, czego człowiek może się spodziewać. Pod pewnym względem w nastawieniu konserwatywnym kwestia ta zostaje rozstrzygnięta negatywnie i jest to skutkiem przyjętej antropologii i metafizyki: nie można spodziewać się zmiany ludzkiej natury, a więc i innych zmian w ludzkich stosunkach. Tu, w świecie, zło i ból są nieuniknione, a jedyne, co można zrobić, to oddalać je bądź minimalizować. Postawa konserwatywna w warunkach ziemskich nie stawia sobie za cel realizacji jakichś określonych projektów – np. osiągnięcia globalnego szczęścia albo maksimum wolności czy powszechnej równości – lecz raczej stara się wskazać na sposoby neutralizacji negatywnych skutków takich właśnie projektów, wciąż podejmowanych przez ludzi uwiedzionych obietnicą, że człowiek może sam radykalnie odmienić i poprawić swój los. Tak więc ziemska eschatologia konserwatyzmu zostaje ograniczona

do minimum: *nihil novi sub sole*. Czym innym jest natomiast kwestia rzeczy ostatecznych poza światem, których natura wynika z przyjmowanej metafizyki i antropologii. Świadomość tej różnicy między eschatologią immanentną i transcendentną, oparta na wspomnianej już intuicji, której wyrazem jest przekonanie, że ten świat to nie wszystko, skłania do traktowania ziemskich dóbr i obietnic z dystansem.

2. Człowiek w świecie

Jak realizuje się nastawienie konserwatywne w codziennym świecie ludzkiego doświadczenia? Można to dostrzec na przykładzie traktowania pewnych kwestii uchodzących w obecnych czasach w naszej kulturze za podstawowe, a związanych z rozumieniem roli jednostki i społeczeństwa oraz relacji między nimi, a także zagadnieniem wartości, ich natury, roli i genezy.

1) *Jednostka i problem indywidualizmu*. Antropologia leżąca u podstaw nastawienia konserwatywnego w istotny sposób określa już rozumienie jednostki i jej miejsca w świecie, również społecznym. Jednostka ma dwojaką naturę: z jednej strony jest uwikłana w sieć

stosunków społecznych, związana z lokalną kulturą, tradycją, językiem, które pod wieloma względami determinują to, czym jest i co robi, z drugiej natomiast jest obdarzonym wolą i intencjonalnością odrębnym podmiotem. Można więc mówić o dwóch różnych aspektach człowieka – jako członka pewnej społeczności i jako osoby. Nie chodzi tu o często przywoływane przeciwstawienie indywidualizm–kolektywizm, które opiera się na podejściu atomistycznym i mechanistycznym, gdzie jednostka to atom, kolektyw zaś to złożona z atomów cząstka, której wewnętrzne działanie opisują prawa mechaniki. W tym wypadku chodzi raczej o to, że człowiek jest zarazem „w społeczeństwie" („w świecie") i „w sobie", a te dwa poziomy nie wykluczają się, lecz istnieją równocześnie. Stąd wynika metodologiczne zalecenie, aby nie traktować człowieka ani jako jedynie elementu szerszej struktury, przez nią determinowanego, ani jako bytu całkowicie monadycznego, którego wszelkie światowe relacje mogą być *ad hoc* wzięte w nawias. Na człowieka w świecie należy patrzeć tak, jak na człowieka w rodzinie – jest uwikłany w pewne relacje, które go kształtują, wiążą siecią zależności i zobowiązań, ale zarazem jest

odrębną, względnie wolną i odpowiedzialną za siebie osobą, która również może kształtować innych. Przy czym istotna jest tu właśnie kwestia *osoby* – człowiek bowiem nie jest *jednostką*, monadą czy atomem, ale czymś, czego odrębność jest raczej jakościowa niż numeryczna, leży w sferze tego, co duchowe, a nie materialne (Renaut 2001). Jest bytem ukształtowanym przez świat (społeczność, epokę itp.), a zarazem bytem przekraczającym ten świat i – być może – predestynowanym do czegoś więcej niż tylko naturalne zwierzęce życie i zwierzęca śmierć.

2) *Społeczeństwo i problem państwa*. Z tej perspektywy widać, że postawa konserwatywna daleka będzie od przeceniania kolektywizmu i roli grupy, podobnie jak odległa jest od przeceniania roli jednostki. Konserwatywny obraz społeczeństwa opiera się na następujących przeświadczeniach. Z jednej strony społeczeństwo nie jest mechanizmem, nie da się więc kierować nim centralnie, nie da się jego działania zaplanować tak, jak się planuje pracę krosna, tokarki czy termostatu. Nie można przewidzieć, co się stanie, społeczeństwo bowiem składa się z osób obdarzonych wolą i umysłem, mających swoje cele. Idea władzy absolutnej i doskonałego planu zostaje więc odrzucona.

Z drugiej jednak strony społeczeństwo nie jest też samoregulującym się organizmem. Przypisuje się często konserwatyzmowi organicystyczną koncepcję społeczeństwa, ale trzeba pamiętać, że jeśli jest to organicyzm, to raczej w duchu arystotelesowskim, a nie darwinowskim, a więc taki, który odrzuca ideę niewidzialnej ręki mającej doskonale harmonizować w pełni wolne i egoistyczne działania jednostek bez udziału władzy (por. Hunt, McNamara 2007). Idea pełnej wolności i istnienia jakichś naturalnych mechanizmów społecznej homeostazy traktowana jest jako element politycznej utopii. Władza okazuje się niezbędna dla zachowania ładu. Przy tym ład i wspólnota nie są rozumiane czysto materialnie i biologicznie, w kontekście adaptacji i skutecznego przetrwania, lecz raczej duchowo: jako wspólnota tych, którzy są, którzy byli i którzy nadejdą, a więc wspólnota idei i wartości.

Z konserwatywnego punktu widzenia obie przedstawione wizje wydają się więc błędne: pierwsza przecenia władzę, druga jej nie docenia, obie zaś łączy materialistyczna czy też naturalistyczna perspektywa, w jakiej ujmują człowieka i świat. W przeciwieństwie do tego należy dostrzec, że z jednej strony władza jest

bez wątpienia konieczna, ale też z drugiej, że nie wszystkie ludzkie problemy da się rozwiązać za pomocą władzy politycznej, która nie ma podstaw rościć sobie praw do wszechwiedzy i absolutnej racjonalności. Istnieją inne typy wiedzy niż racjonalna, a także inne typy władzy niż polityczna. Z tego wynika odrzucenie teorii umowy społecznej, zarówno w sensie deskryptywnym, jak i normatywnym. Sama ta teoria jawi się jako paradoksalna bądź oparta na błędnym kole: jeśli bowiem przyjmiemy, że władza społeczna rodzi się wskutek swobodnej umowy, to sama taka umowa wymaga już istnienia takiej władzy jako gwaranta tego, że umowa zostanie właściwie sformułowana i dotrzymana. Umowy są możliwe dopiero w społeczeństwie, nie mogą być więc jego podstawą. Podobnie rzecz się ma z ideą wolnego rynku jako samoorganizującego się mechanizmu: aby rynek mógł być wolny, musi istnieć władza, która zapewni tę wolność, z czego wynika, że swobodna wymiana dóbr jest skutkiem, a nie przyczyną organizacji społecznej. Poza państwem nie ma ani umów, ani rynku, ani wolności (Scruton 2002, s. 10–11).

Konserwatywne podejście odrzuca też możliwość stworzenia projektu idealnego

społeczeństwa czy idealnego państwa, który następnie można by wprowadzać w życie za pomocą politycznych narzędzi. Państwa są tworami historycznymi, złożonymi, powstałymi wskutek swego rodzaju ewolucji twórczej, której nie da się ani powtórzyć, ani cofnąć, nie tylko dlatego, że zmiany dokonujące się w czasie, a zwłaszcza w długim trwaniu są zazwyczaj nieodwracalne (tak jak nie da się ze szklanki osłodzonej wody uzyskać na powrót czystej wody i kostki cukru), lecz także z tego względu, że tworzone są przez obdarzone wolą osoby działające w często przypadkowych okolicznościach geograficznych, klimatycznych itp. Nie istnieje jeden system polityczny dobry dla wszystkich, nie istnieje jedna uniwersalna recepta na rozwój i dobrobyt: wszelkie zmiany i reformy zawsze muszą uwzględniać historyczno-kulturową specyfikę reformowanego organizmu politycznego.

3) *Wartości i problem autorytetu*. Podstawową kwestią wydaje się w tym wypadku pochodzenie wartości. Błędem byłoby sądzić, że konserwatysta automatycznie przyznaje wartość czemuś dlatego, że to coś *już* istnieje albo dlatego, że jest stare i zastane, choć z pewnością uznaje, że to, co zostało usankcjonowane długą tradycją

i skuteczną praktyką, zasługuje na uwagę i przynajmniej wstępną ochronę. Konserwatyzm nie przyjmuje apriorycznej zasady, że to, co jest, zawsze jest dobre i w związku z tym należy być posłusznym każdej istniejącej czy zastanej władzy. Ale skoro takiej apriorycznej zasady obronić się nie da, to jak ocenić, co dobre, a co złe, czemu być posłusznym, a co odrzucić, która tradycja zasługuje na podtrzymanie, a którą należy przerwać (por. Legutko 2006)? Wydaje się, że jest to podstawowa kwestia nie tylko w wypadku konserwatyzmu, lecz także każdej filozofii politycznej lub filozofii praktycznej: jakie jest uzasadnienie wartości, które uznajemy za warte obrony i przestrzegania? Konserwatyzm jest tu w dość trudnym położeniu, nie może bowiem uzasadnić konieczności podążania za tym bądź owym systemem reguł *racjonalnie*, jednak nie może również oprzeć się na jakichś „żelaznych" naturalnych prawach dziejowych bądź rynkowych, które niejako obiektywnie określałyby kodeks wartości. Zarazem nie może odwołać się do indywidualnych ludzkich wyborów, upodobań czy ich sumy ze względu na wskazane wcześniej trudności epistemologiczne i antropologiczne: ludzie sami dla siebie nie są w pełni przejrzyści,

nie są też w pełni autonomiczni i ich dokonywane nawet w dobrej wierze wybory mogą po prostu okazać się błędne.

Wszystko to sprawia, że wartości w świecie społecznym nie mogą zostać ugruntowane w obrębie tego świata i za pomocą takich narzędzi, którymi działa się w świecie. Muszą znaleźć swoje uzasadnienie poza światem, co oznacza, że również polityka musi opierać się na szerszej niż polityczna moralności, a więc moralności ugruntowanej poza polityką i jej ziemskimi celami. Od razu jednak pojawia się pytanie: o jaką moralność może tu chodzić? Dopuszczając bowiem historyczny i kulturowy kontekstualizm, konserwatyzm akceptuje pluralizm aksjologiczny, a więc istnienie wielu czasem niewspółmiernych systemów moralnych. Chcąc uniknąć aksjologicznego relatywizmu, należałoby szukać takich wartości czy systemów moralnych w obrębie świata, które swe źródło mają poza tym światem, w tym, co transcendentne (co oczywiście wymaga metafizycznego założenia bądź intuicji o istnieniu czegoś poza tym światem). Rozwiązanie takie, w świetle tego, co napisałem o nastawieniu konserwatywnym i związanej z nim antropologii oraz metafizyce, nie powinno

wydawać się zaskakujące, jednak współcześni myśliciele przyznający się do konserwatyzmu, inaczej niż klasycy w rodzaju Josepha de Maistre'a, rzadko piszą o tym wprost. Wydaje się jednak, że na gruncie konserwatyzmu nie można kwestii tej ująć inaczej: porządek naturalny (również ludzki) musi mieć oparcie w porządku nadnaturalnym i tylko taki ludzki system wartości i reguł, który jest zgodny z tym ostatnim, zasługuje na szacunek i przestrzeganie. Tylko ta władza i tylko ta tradycja, która zakorzeniona jest w transcendencji i realizuje wartości spoza świata, spoza *civitas terrena*, może zostać uznana za posiadającą legitymizację (por. Skarzyński 1998, s. 42–45, a także Bartyzel 2009b; Wielomski 2007a, rozdz. II).

Moim zdaniem jest to jedna z ważniejszych kwestii. Pokazuje ona, że konserwatyzm to nie tylko opowiedzenie się po stronie *ancien régime*, lecz przede wszystkim opowiedzenie się po stronie *ancienne foi*.

3. Wartości nowożytne

Współczesny świat przyzwyczaił nas do wizji człowieka, który, jako autonomiczna

i samorealizująca się jednostka, ma pewne „prawa”, o które walka jest jednym z głównych celów polityki. Lista tych praw wraz z upływem czasu wydłużyła się, obejmując coraz bardziej osobliwe pozycje, co nie jest dziwne zważywszy na niewielki koszt, z jakim wiąże się składanie gołosłownych obietnic. Niezależnie od tego myślenie o człowieku w perspektywie jego „prawa do” wydaje się ważnym składnikiem współczesnej antropologii, a dobrym tego wyrazem jest umieszczenie w Konstytucji Stanów Zjednoczonych zapisu o „prawie do szczęścia” (co ktoś mógłby uznać za wyraz głębokiego cynizmu Ojców Założycieli). Z konserwatywnego punktu widzenia kwestia takich praw wydaje się błędnie postawiona co najmniej z dwóch powodów. Po pierwsze, można mieć prawo do czegoś, co da się realnie osiągnąć, a więc do czegoś aktualnie dostępnego, konkretnego, nie zaś do abstrakcyjnych ogólnych pojęć w rodzaju „wolności”, „równości” czy właśnie „szczęścia” bądź ich idealnych desygnatów. Pod tym względem polityczny konserwatyzm jest nominalizmem. Po drugie, istnienie praw musi już zakładać istnienie władzy, która zdolna byłaby czuwać nad ich przestrzeganiem, w innym bowiem wypadku stają się one pustymi

sloganami. Problem polega jednak na tym, że istnienie takiej władzy – na tyle silnej, aby umożliwić egzekwowanie praw – może, a nawet musi popaść w konflikt z istotą niektórych bądź nawet większości owych praw (np. prawa do równości czy wolności), co prowadzi do wniosku, że jako takie są one niemożliwe do urzeczywistnienia w realnym świecie i co najwyżej można by je potraktować jako rodzaj ideałów reagulatywnych. Do tego dochodzi trzeci problem, a więc nierealizowalność hojnie przypisywanych człowiekowi praw ze względu na pewne nieusuwalne cechy ludzkiej natury. Aby zilustrować ten problem, należy omówić pokrótce stosunek konserwatyzmu do najważniejszych wartości współczesnego świata wyznaczających katalog praw dzisiejszego człowieka w cywilizacji Zachodu.

1) *Wolność*. Uważana przez wielu, nie tylko liberałów, za wartość najwyższą, z konserwatywnego punktu widzenia okazuje się, owszem, wartością istotną, ale zdecydowanie nie najwyższą, a w zabsolutyzowanej formie, w jakiej rozważa się ją od czasów rewolucji francuskiej, niemożliwą do urzeczywistnienia i często obracającą się w swoje przeciwieństwo. Wiąże się to z następującymi trudnościami. Po

pierwsze, istnienie wolności wymaga istnienia zapewniających ją instytucji oraz władzy państwowej, która z definicji ogranicza już wolność jednostek. Wolność nie jest więc stanem naturalnym, jak twierdził Jean-Jacques Rousseau, mówiąc o kajdanach, w jakich tkwimy, ale przeciwnie – jest skutkiem zaawansowanego systemu społecznego, stworzenia i utrwalenia pewnych tradycji politycznych i przestrzegania subtelnych reguł, co możliwe jest tylko na pewnym poziomie rozwoju kulturowego i cywilizacyjnego. Jest trudnym, rzadkim i kruchym osiągnięciem, a nie naturalnym i powszechnym przywilejem. Po drugie, nawet taka wolność nigdy nie może być absolutna, lecz musi podlegać innym wartościom, choćby takim, które pozwalają utrzymać ład państwowy gwarantujący jej istnienie. Dotyczy to zarówno wolności obywatelskich, politycznych, wolności słowa, jak też wolności ekonomicznej. Aby istniał wolny rynek idei bądź towarów, na jego straży musi stać silne państwo, inaczej dojdzie do naturalnej dla ludzi walki o władzę, wskutek której zwycięzcy automatycznie wyeliminują „swobodną” konkurencję. Ale jeśli na straży wolności stać musi jakaś władza, oznacza to, że w istocie stan politycznej wolności nigdy nie jest

stanem neutralnym, lecz zawsze oznacza podporządkowanie się pewnej sile i pewnym wartościom.

Jeśli więc konserwatyzm ze sceptycyzmem i rezerwą podchodzi do nowożytnej kwestii wolności, to nie dlatego, że jest wrogi wolności jako takiej, ale ponieważ uważa jej współczesną wizję za rodzaj racjonalistycznego, oświeceniowego mitu, nie zaś diagnozę faktycznej sytuacji człowieka w świecie. Z punktu widzenia konserwatyzmu pytanie o to, jaki jest zakres mojej wolności, nie jest tak ważne, jak pytanie o to, czyjej i jakiej władzy podlegam – bo jakiejś podlegać muszę. Stąd wynika zwięzła definicja wolności, którą zaproponował Nicolas Gómez Dávila: wolność polega na możliwości wyboru sobie pana. Należy przy tym dodać, że samo podporządkowanie się legalnej (w omówionym wcześniej rozumieniu) władzy czy uznanie pewnego autorytetu nie jest uważane za wadę czy zło, które należy eliminować: człowiek, który zamiast robić to, co chce, robi to, do czego przekonuje go tradycja bądź mądrość zbiorowa, nie jest istotą zniewoloną, którą należy emancypować. Posłuszeństwo również jest cnotą, a konieczność podlegania czyjejś władzy jest w tym świecie

sytuacją normalną: dzieci podporządkowują się rodzicom, uczniowie nauczycielowi, pracownicy swoim szefom, obywatele policji itd. Stosunki władzy i autorytetu przenikają całe społeczeństwo i wydają się bardziej pierwotne i podstawowe niż zjawisko wolności, zarówno tej wolności „od", jak i „do". Przecenianie wolności i fiksacja na niej wiążą się z nowożytnym przeszacowaniem jednostki i jej możliwości. Przyznanie komuś prawa do pełnej wolności nie uczyni go wolnym, podobnie jak koncentracja działań politycznych na dążeniu do realizacji ideału, lecz raczej doprowadzi do zaciemnienia i mistyfikacji relacji władzy, którym każdy człowiek nieuchronnie podlega. W rezultacie zaczyna on werbalną wolność brać za wolność rzeczywistą, nie dostrzegając nawet, że cała nowożytna polityka emancypacyjna stała się wyrafinowanym narzędziem zniewolenia. Jeśli więc w ogóle mamy mówić o wolności, to jedynie w kontekście innych wartości i zjawisk, od których ona zależy, oraz w perspektywie ludzkiej natury, której radykalna zmiana czy naprawa nie wydaje się możliwa.

2) *Równość*. Z konserwatywnego punktu widzenia równość jako element systemu praw człowieka należy traktować podobnie jak

omówioną wcześniej wolość, a więc jako abstrakcyjną, racjonalistyczną konstrukcję, do której, niczym do szablonu, spadkobiercy Prokrusta chcieliby przycinać konkretnych, żyjących w określonym miejscu i czasie ludzi. Równość ani nie jest obecna w realnym świecie, ani możliwa, ani też pożądana. Wynika to nie tylko z faktu zróżnicowania, jakie nieusuwalnie istnieje między ludźmi już od momentu narodzin i którego nie da się „technicznie” usunąć, lecz także z tego, że koncepcja urzeczywistnienia ideału powszechnej równości jest wewnętrznie sprzeczna, a przez to w punkcie wyjścia nierealizowalna. Aby bowiem ideał taki urzeczywistnić, znów potrzebna jest władza stojąca na straży tego, czy powszechna równość została wprowadzona. Jednak w takim razie sama ta władza jest już „równiejsza” niż społeczeństwo równych, nad którego powstaniem i trwaniem czuwa. Podobnie jak w przypadku wolności, w istocie cały problem dotyczy realnej władzy i autorytetu, których chciałoby się uniknąć za pomocą magicznych zaklęć przybierających formę deklaracji praw. Powszechna równość, niezależnie od tego, czy rozumiemy ją jako równość szans, czy jako równość efektów, nie istnieje i nie będzie istnieć,

a ponadto byłaby czymś niepożądanym i szkodliwym, zniszczyłaby bowiem to, co zdaniem konserwatysty stanowi zasadniczy warunek istnienia jakiegokolwiek społeczeństwa gwarantującego ludziom realne, a nie utopijne swobody – zniszczyłaby hierarchię. Hierarchia wiąże się nie tylko z podziałem władzy i relacjami zależności oraz autorytetu, lecz także z wartościami niezwiązanymi ze sferą polityki, ale koniecznymi dla ludzkiej duchowości: zależnościami rodzinnymi, pracowniczymi, religijnymi, stosunkiem nauczyciel–uczeń, mistrz–czeladnik itp.; ponadto bez hierarchii niemożliwe byłoby stworzenie nauki i sztuki, których wpływ na trwanie społeczeństwa i na jego wartości jest zasadniczy (Dorey 2011, rozdz. 1).

3) *Sprawiedliwość*. Klasyczna definicja sprawiedliwości podana przez Ulpiana głosi, że *jest to stała i niezłomna wola oddawania każdemu tego, co mu się należy*. Z konserwatywnego punktu widzenia taka definicja wydaje się wystarczająca, o ile uściślimy, co rozumiemy pod określeniem tego, co się komu należy. Jeśli zinterpretujemy to na gruncie antropologii biorącej za punkt wyjścia człowieka ze wszystkimi jego ograniczeniami, określanego

przez jego miejsce w świecie, a zarazem wykraczającego poza ten świat, okazuje się, że „należą mu się” te talenty i dobra, które posiada bądź które własną pracą zdobędzie, oraz szacunek jako osobie i bliźniemu, ale też „należą mu się” te cierpienia i kary, na które sam zapracował bądź które są zwykłą przypadłością ludzkiej ziemskiej egzystencji.

Takie minimalistyczne rozumienie sprawiedliwości niewiele ma wspólnego z popularnym dziś pojęciem sprawiedliwości społecznej rozumianej jako projekt wyrównywania nierówności – szans i zdobyczy – za pomocą narzędzi politycznych, czyli dzięki silnej władzy państwowej, odgrywającej rolę Prokrusta. Konserwatyzm odrzuca ideę sprawiedliwości społecznej nie tylko dlatego, że uznaje fakt zróżnicowania ludzkich talentów, dóbr, losów, sumy radości i cierpień za naturalny (choć niekoniecznie za „dobry”), lecz przede wszystkim ze względu na przyjmowane przezeń wąsko rozumiane pojęcie polityki i władzy politycznej. Owe piętnowane dziś nierówności nie są z konserwatywnego punktu widzenia żadnymi „nierównościami” w sensie politycznym, a więc nie są czymś, co wymagałoby podjęcia jakichkolwiek

instytucjonalnych działań. Są po prostu objawem zróżnicowania ludzkiej społeczności i uznawanie ich za przedmiot aktywności politycznej jest równie niedorzeczne jak uznanie, że na przykład miłość między ludźmi bądź gusta kulinarne powinny podlegać politycznej interwencji. Tak jak za pomocą narzędzi politycznych, a więc siłą bądź ustawą, nie jesteśmy w stanie zmienić każdego człowieka w poetę, tak też nie można sprawić, aby wszyscy byli równie szczęśliwi, równie zdolni, równie pracowici i równie bogaci. Szczęście, podobnie jak miłość, przyjaźń, ale też złość, niechęć nie mogą być przedmiotem działań politycznych: są cechami relacji między osobami dysponującymi wolą oraz intencjonalnością i nie da się ich zadekretować pakietem ustaw, podobnie jak nie da się rozdać ludziom „po równo” talentów. Dlatego też konserwatyzm sceptycznie podchodzi do projektów w stylu „społeczeństwo dobrobytu” opartych na przekonaniu, że sprawiedliwa redystrybucja zapewniłaby wszystkim szczęście. Podchodzi sceptycznie m.in. dlatego, że nie uważa, iżby istniał jakiś konieczny związek między materialnym dobrobytem a indywidualnym szczęściem (cóż bardziej trywialnego niż stwierdzenie, że bogacz może być nieszczęśliwy,

a biedak przeciwnie?). Ponadto z perspektywy konserwatyzmu tego rodzaju projekty ostatecznie kończą w ten sposób, że – mówiąc słowami Stefana Kisielewskiego – dzielnie walczą z problemami, które same stworzyły. Ekonomia myślenia i życia domaga się, aby nie mnożyć nienaturalnych trudności, lecz raczej nauczyć się żyć z naturalnymi (Kekes 1998, s. 162–189).

4) *Demokracja*. Panuje przekonanie, że konserwatyzm z definicji jest wrogi demokracji, optując za jakimś systemem autorytarnym, najlepiej monarchią. W istocie jednak chodzi raczej o to, że z konserwatywnego punktu widzenia system demokratyczny jest po prostu jednym ze sposobów wybierania władzy, którego zalety – takie jak powszechność udziału obywateli w głosowaniu, równość oddanych głosów itp. – nie są w stanie przysłonić wad. Wady zaś, opisywane co najmniej od czasów Platona po Alexisa de Tocqueville'a, polegają m.in. na tym, że system ten zakłada, iż rzecz tak odpowiedzialna jak władza nad osobami może być powierzona każdemu, nie zaś temu, kto się do tego nadaje i kto posiada duchowe i moralne zdolności ku temu. Niektórzy sądzą, że najwyższą zaletą demokracji jest to, że można odwołać złą władzę, ale wydaje się, że jest to zbyt

optymistyczne założenie, gdyż ze względu na nieuchronność oligarchizacji demokracji, odwołana zła władza zastąpiona zostanie równie złą albo gorszą. Inne wady demokracji, na które się wskazuje, to, po pierwsze, nieciągłość władzy sprawiająca, że sprawujące ją osoby pozbawione są odpowiedzialności, jaka ciążyła na przykład na monarsze. Ponieważ po skończonej kadencji rządzący nie będą musieli ponosić kosztów swoich decyzji, podejmując je, już się nimi nie martwią. Demokratyczna władza jest więc niczym opisany przez Miltona Friedmana człowiek wydający nie swoje pieniądze na siebie i innych. Po drugie, powszechność wyboru władzy paradoksalnie osłabia jej legitymizację, przedstawicielom ludu wybranym z ludu przez lud brak bowiem niezbędnego autorytetu, który posiadał niegdyś umocowany w transcendencji monarcha. Obok braku autorytetu trzeba też wskazać na resentymenty, które nieuchronnie pojawiają się wraz z demokracją i demokratycznie tworzoną hierarchią władzy, oraz klientelizm. Demokratyczna władza musi bowiem, aby się utrzymać, spełniać żądania tych, którzy ją wybrali bądź którzy mogą zdecydować o jej wyborze w przyszłości; kieruje się więc przede wszystkim własnym interesem, nie zaś

interesem państwa, które traktowane jest nie jako przedmiot wspólnej troski i coś, za co jest się odpowiedzialnym, ale jako zwykłe narzędzie realizacji prywatnych interesów (por. zwł. Tocqueville 1996; Talmon 1970; Bartyzel 2009a).

Oczywiście można zapytać, czy w dzisiejszych czasach możliwa jest jakaś alternatywa dla demokracji, trudno bowiem poważnie traktować pomysły przywrócenia monarchii wraz z całą jej duchową otoczką, niezbędną dla jej prawidłowego funkcjonowania (można podejrzewać, że dziś monarchia przybrałaby tak samo zdegenerowaną formę, jak arystokracja, co pokazuje, że źródłem naszych problemów i kryzysu dotykającego Zachód nie jest zły system polityczny, ale coś zupełnie innego – złe systemy są skutkiem, nie przyczyną). W takiej sytuacji, kiedy rzeczywistość staje się przeszkodą dla realizacji pewnego, istniejącego jeszcze do niedawna systemu wartości, konserwatyzm wiązał się będzie nie tylko ze sceptycyzmem, lecz także z pesymizmem (por. Scruton 2012).

4. Konserwatyzm, socjalizm, liberalizm

Postawa konserwatywna może znaleźć i zazwyczaj znajdowała wyraz w konkretnych doktrynach i działaniach politycznych, choć – na co często wskazywano – trudno było podać spójny zestaw celów do realizacji. W przeciwieństwie do dwóch innych wielkich programów politycznych nowoczesności, socjalizmu i liberalizmu, stawiających przed sobą konkretne i zarazem ambitne cele, konserwatyzm ogranicza się do programu minimum, raczej negatywnego niż pozytywnego, na dodatek zróżnicowanego w zależności od czasu i miejsca (por. Legutko 2006). Można sobie wyobrazić międzynarodówkę socjalistyczną, można też myśleć o internacjonalistycznym liberalizmie, trudno jednak byłoby stworzyć międzynarodówkę konserwatywną, choćby ze względu na ścisłe splecenie rozwiązań politycznych z lokalną, zazwyczaj narodową kulturą i tradycją. Niemniej nawet ten program minimum jest w stanie unaocznić zasadnicze różnice między konserwatywną a socjalistyczną i liberalną wizją polityki, uświadamiając nam

przy okazji, że te dwa ostatnie nurty więcej ze sobą łączy niż oba mają wspólnego z pierwszym.

1) *Konserwatyzm a socjalizm*. Różnice między tymi dwiema ideologiami politycznymi wydają się oczywiste, mimo iż w praktyce oba nurty mogą podejmować podobne decyzje (np. oba wykazują troskę o ubogich, jednak zupełnie inaczej motywowaną, oba również dostrzegają niezbędność państwa w gospodarce, krytykując ideologię wolnego rynku, ale – znów – z innych powodów). Przede wszystkim socjalizm i konserwatyzm traktowane jako programy polityczne opierają się na zupełnie innej antropologii, metafizyce i eschatologii, a w związku z tym różnią się w zakresie aksjologii i wypływającej z niej koncepcji polityki. Najpoważniejsze różnice między socjalizmem i konserwatyzmem można ukazać za pomocą haseł: kolektywizm *vs*. personalizm, egalitaryzm *vs*. hierarchia, centralizm *vs*. pluralizm, materializm *vs*. spirytualizm, sprawiedliwość społeczna *vs*. „klasyczna" czy „normalna" sprawiedliwość.

Socjalizm, inaczej niż konserwatyzm, opiera się na naturalistycznej metafizyce i antropologii, w ramach której człowiek jest istotą w pełni doczesną, ziemską, której cele i przeznaczenie

zawierają się w tym świecie i w nim muszą zostać urzeczywistnione. To zaś może dokonać się przez realizację środkami politycznymi trzech rewolucyjnych haseł: powszechnej wolności, równości i braterstwa. Socjalizm wierzy w siłę polityki, uznając całą sferę ludzkiego działania i myślenia za przedmiot politycznych eksperymentów. Ufa inżynierii społecznej, mocy biurokracji i regulacji oraz, co ważne, zakłada, że przyszłość – o ile się nad nią zapanuje – będzie lepsza od przeszłości. Jest przesiąknięty specyficzną wiarą w siłę rozumu i prometejską nadzieją na spełnienie obietnic, które sam sobie i innym składa. Nie ma oczywiście nic złego w tej wierze i nadziei, stanowiących kościec świeckiej religii, którą polityczny socjalizm chowa za technokratycznymi hasłami, jednak z konserwatywnego punktu widzenia ta materialistyczna eschatologia wydaje się u podstaw swych błędna z co najmniej trzech powodów: epistemologicznego (przesadna wiara w siłę rozumu i zdolność rozwiązania teoretycznie praktycznych problemów), antropologicznego (przekonanie o możliwości samodoskonalenia się człowieka, a czasem wręcz jego samozbawienia) i metafizycznego (naturalistyczne ograniczenie rzeczywistości do

civitas terrena, niepozwalające właściwie ocenić miejsca i roli człowieka w świecie).

2) *Konserwatyzm a liberalizm*. Popularna zbitka „konserwatywno-liberalny” sugeruje, że między konserwatyzmem a liberalizmem mogą istnieć dość silne i trwałe związki oraz podobieństwa, wydaje się jednak, iż w dużej mierze mają one charakter powierzchowny i przypadkowy, a nie wynikają ze zgodności w wizjach świata, człowieka, jego losów oraz wartości. Konserwatyzm i liberalizm (w tradycyjnym, kontynentalnym rozumieniu) zbliża do siebie niechęć do egalitaryzmu, centralnego planowania, redystrybucji i nadmiernego interwencjonizmu w sferę prywatną. Pod tym względem oba nurty sprzymierzają się przeciwko socjalizmowi. Liberalizm jednak na pierwszym miejscu stawia wolność i własność, a więc wartości, które konserwatysta uważa – podobnie jak równość – za drugorzędne, a dążenie do ich pełnego urzeczywistnienia za utopijne. Przy czym, choć konserwatysta, podobnie jak liberał, odrzuca regulacjonizm i mechanicystyczną wizję społeczeństwa proponowaną przez socjalizm, nie akceptuje liberalnej wizji samoorganizującego się systemu oraz koncepcji niewidzialnej ręki,

którą uważa za odpowiednik socjalistycznej teorii praw dziejowych rządzących rozwojem społeczeństw. Od liberała różni też konserwatystę sceptycyzm w stosunku do ludzkiej możliwości poznawczego ogarnięcia mechanizmów rządzących społeczeństwem i opracowania według nich planu stworzenia optymalnego ustroju (Hayek 2006, s. 385; a także Scruton 2002, s. 265–280; Skorupski 2015). Wszystkie te różnice są pochodną odmiennej wizji człowieka i świata, liberalizm bowiem, podobnie jak socjalizm, opiera się na zaufaniu do rozumu i nieco tylko bardziej umiarkowanej wierze w możliwość budowy doskonałego społeczeństwa, które powstanie, o ile tylko będziemy stosować się do racjonalnie opracowanych zasad.

Podsumowanie

Gdybyśmy porównali ze sobą postawy leżące u podstaw konserwatyzmu, socjalizmu i liberalizmu, okaże się, że te dwa ostatnie nurty wyrastają ze zbliżonej wizji świata, człowieka i jego przeznaczenia, wizji odmiennej, jeśli nie przeciwstawnej w stosunku do tej, do której

odwołuje się ten pierwszy. W warstwie epistemologicznej w wizji tej kładzie się nacisk na powszechną skuteczność nauk realnych i zdolność człowieka do adekwatnego ujęcia siebie oraz otaczającego świata, racjonalne opracowanie tej wiedzy oraz wyprowadzenie z niej planów działania. W warstwie antropologicznej przyjmuje się, że człowiek – jako jednostka bądź jako element zbiorowości ludzkiej – jest w stanie kontrolować swój los i kształtować zgodnie z wolą siebie oraz swój świat, który – jak się uważa – daje się ulepszyć i w jakiejś bliższej lub dalszej przyszłości zostanie ulepszony. Człowiek przy tym traktowany jest jako byt naturalny, którego geneza i przeznaczenie całkowicie zawierają się i wyczerpują w tym ziemskim świecie, w obrębie *civitas terrena*. Człowiek to po prostu „obywatel", polityczno-ekonomiczna istota, której podstawowym dążeniem jest zapewnienie sobie maksimum szczęścia, dobrobytu i uwolnienie się od materialnych trosk przez zaspokojenie potrzeb i pragnień.

Człowiek jest zatem bytem wyłącznie z tego świata (a jeśli nawet nie jest, to jego pozaświatowość nie odgrywa tu żadnej roli), a ten świat jest jedynym światem (bądź tak jest

traktowany) i jako taki jest możliwy do pełnego poznania i opanowania. Stąd wynika też typowo świecka eschatologia, w której ostateczne cele to jakościowo i ilościowo zintensyfikowana wolność i/bądź równość oraz dobrobyt itd. To z kolei warunkuje przyjmowaną aksjologię i odpowiedź na pytanie: co powinienem robić? Przenikający tę postawę progresywizm, wspomniany już oświeceniowy prometeizm oraz szczególny rodzaj mesjanizmu wyznaczają wzorce postępowania politycznego, które – pomijając techniczne niuanse – sprowadzają się do tego, aby zmieniać to, co jest, zgodnie z oczekiwaniem, że to, co nowe, powinno być lepsze od starego. Zmiany te zaś mogą mieć charakter rewolucyjny – i za takimi tradycyjnie opowiada się socjalizm – albo reformatorski – i taki wariant zwykle wybierany jest przez liberałów (przy czym należy pamiętać, że reforma jest tylko rewolucją rozciągniętą w czasie). W tym sensie istniejąca dziś polityczna prawica i lewica mogą być traktowane jako dwa sposoby realizacji tej samej wizji człowieka i jego funkcjonowania, opozycyjne wobec tej wizji, z której wyrasta konserwatyzm (por. Gray 2014; Legutko 2012).

Opisana tu postawa, z której wyrastają socjalizm i liberalizm, mogłaby zostać nazwana

nowoczesną, nie tylko dlatego, że ukształtowała się w XIX i w początkach XX wieku, dziedzicząc filozoficzne wizje zrodzone wokół rewolucji francuskiej, rewolucji amerykańskiej, rewolucji przemysłowej oraz Wiosny Ludów, lecz także dlatego, że zdaje się uchodzić dziś za oczywistość. Stanowi dziś niemal powszechnie obowiązujący paradygmat światopoglądowy, rodzaj współczesnej *episteme*, której podważanie bądź negacja wydają się czymś równie nie do pomyślenia, jak, powiedzmy, podważanie darwinizmu bądź heliocentryzmu. Z tej perspektywy postawa konserwatywna może być zasadnie określona jako nie-nowoczesna, zarówno dlatego, że jej korzenie tkwią w innej epoce niż ta, w której żyjemy i która, chcemy czy nie, kształtuje nas, jak również dlatego, że jest czymś rzadkim. Nowoczesność ma bowiem to do siebie, że premiuje to, co powszechne i masowe; tkwienie w niszy na własne życzenie jest głęboko nienowoczesne. Idee konserwatywne nie cieszą się dziś szczególną popularnością, nie widać wszakże powodu, aby należało je popularyzować – mogłyby bowiem wówczas stracić swój specyficzny charakter. Istnieje sporo powodów, aby sądzić, że jeśli jakieś poglądy zdobywają powszechną aprobatę, roztropniej jest traktować

je z dystansem, rozpowszechnianie zaś wartościowych koncepcji może prowadzić do ich degeneracji. Jeśli więc chce się dbać o idee, należy pozostawić je w cieniu.

Bibliografia

Bartyzel J. (2009a), *Śmiertelny bóg Demos. Pięć wykładów o demokracji i jej krytykach*, Warszawa: Fijor Publishing.

Bartyzel J. (2009b) *Legitymizm. Historia i teraźniejszość*, Wrocław 2009: Rojalista.

Burke E. (1994), *Rozważania o rewolucji we Francji*, tłum. D. Lachowska, Kraków: Znak.

Dorey P. (2011), *British Conservatism. The Politics and Philosophy of Inequality*, London: Tauris & Co.

Gómez Dávila N. (2014), *Scholia do tekstu implicite*, tłum. K. Urbanek, Warszawa: Furta Sacra.

Gray J. (2014), *Fałszywy świt. Urojenia globalnego kapitalizmu*, tłum. M. Kotowski, Wrocław: Wektory.

Green E.H.H. (2002), *Ideologies of Conservatism. Conservative Political Ideas in the Twentieth Century*, Oxford: Oxford University Press.

Hayek F.A. (2006), *Konstytucja wolności*, tłum. J. Stawiński, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Hartmann N. (2007), *Zarys metafizyki poznania*, tłum. E. Drzazgowska, P. Piszczatowski, Warszawa:

Wydawnictwo IFiS PAN.
Hunt L., McNamara P. (red.) (2007), *Liberalism, Conservatism, and Hayek's Idea of Spontaneous Order*, New York: Palgrave Macmillan.
Husserl E. (1967), *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
Kekes J. (1998), *A Case for Conservatism*, Ithaca–London: Cornell University Press.
Koyré A. (1998), *Od zamkniętego świata do nieskoczonego wszechświata*, tłum. O. i W. Kubińscy, Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
Legutko R. (2006), *Trzy konserwatyzmy*, w: idem, *Podzwonne dla błazna*, Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej.
Legutko R. (2012), *Triumf człowieka pospolitego*, Poznań: Zysk i S-ka.
Oakeshott M. (1999), *Racjonalizm w polityce*, tłum. A. Lipszyc, w: idem, *Wieża Babel i inne eseje*, Warszawa: Aletheia.
Renaut A. (2001), *Era jednostki. Przyczynek do historii podmiotowości*, tłum. D. Leszczyński, Wrocław: Ossolineum.
Scruton R. (2002), *Co znaczy konserwatyzm*, tłum. T. Bieroń, Poznań: Zysk i S-ka.

Scruton R. (2012), *Pożytki z pesymizmu i niebezpieczeństwa fałszywej nadziei*, tłum. T. Bieroń, Poznań: Zysk i S-ka.

Searle J. (1995), *The Construction of Social Reality*, New York: The Free Press.

Skarzyński R. (1988), *Konserwatyzm. Zarys dziejów filozofii politycznej*, Warszawa: Scholar.

Skorupski J. (2015), *The Conservative Critique of Liberalism*, w: S. Wall (red.), *The Cambridge Companion to Liberalism*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 401–422.

Talmon J.L. (1960), *Political Messianism. The Romantic Phase*, London: Secker & Warburg.

Talmon J.L. (1970), *The Origins of Totalitarian Democracy*, London: Sphere Books.

Tocqueville de A. (1996), *O demokracji w Ameryce*, t. I–II, tłum. B. Janicka, M. Król, Kraków: Znak.

Tomasello M. (1999), *Kulturowe źródła ludzkiego poznawania*, tłum. J. Rączaszek, Warszawa: PIW.

Wielomski A. (2007a), *Konserwatyzm. Główne idee, nurty i postacie*, Warszawa: Fijor Publishing.

Wielomski A. (2007b), *Od grzechu do apokatastasis. Historiozofia Josepha de Maistre'a*, Lublin: Instytut Liberalno-Konserwatywny.

Andrzej Szahaj

Liberalizm

S ł o w a k l u c z o w e: *liberalizm, wolność, autonomia, indywidualizm, równość, sprawiedliwość, pluralizm, tolerancja, demokracja, utylitaryzm*

Wstęp

Trudno pisać o czymś, o czym napisano chyba wszystko. A liberalizm jest dokładnie takim tematem. W tej sytuacji uznałem, że najlepiej będzie, gdy spróbuję pisać o liberalizmie nie z pozycji beznamiętnej relacji, lecz zaangażowanego obserwatora. Nie tyle zatem kogoś, kto chce przede wszystkim odtworzyć maksymalnie wiernie to, co w dziejach myśli zachodniej uważa się za liberalizm, ale raczej kogoś, kto zadaje sobie pytanie, co z całej tradycji liberalnego myślenia warto ocalić, a co trzeba poddać daleko idącej krytyce. W tym sensie tekst ten powinien być raczej zatytułowany *Liberalizm*

tak, jak go widzę, a nie po prostu *Liberalizm*. Ponieważ jednak byłoby to sprzeczne z założeniami całej książki, a nadto nieprawdziwie sugerowało, że autor chce całkowicie zrezygnować z rzetelnej prezentacji na rzecz osobistych wywodów, postanowiłem, że tytuł będzie standardowy. Zadaniem moim będzie bowiem przedstawienie głównych idei liberalizmu, a następnie poddanie ich pewnej dyskusji po to, aby ukazać ich silne i słabe strony. W ten sposób będę się starał zachować dwie rzeczy naraz: obiektywny wgląd w temat i osobistą jego ocenę (z reguły, z powodu braku miejsca, raczej zdawkową). Czy to podwójne zadanie uda mi się wykonać w sposób interesujący, niech oceni Czytelnik. I jeszcze jedno. W tekście została znacznie ograniczona liczba przypisów. Gdyby bowiem chcieć je stosować konsekwentnie, musiałoby ich być znacznie więcej. Utrudniłoby to jednak bardzo lekturę. W tej sytuacji zdecydowałem się zredukować ich liczbę do koniecznego minimum, tusząc, że ograniczenie to jest ceną, jaką warto zapłacić za potoczystość wywodu.

1. Indywidualizm

Nie ulega raczej wątpliwości, że tym, co wyróżnia liberalizm na mapie orientacji w filozofii polityki, jest indywidualizm. Stwierdzenie to niczego jeszcze jednak nie wyjaśnia. Trzeba bowiem zadać sobie pytanie, cóż ów indywidualizm konkretnie w tym wypadku oznacza. Nie ma w tym względzie jasności. Można np. spojrzeć na sprawę zarówno z punktu widzenia ontologii życia społecznego, metodologii badania społeczeństwa czy gospodarki (te dwie sprawy łączą się ze sobą, więc nie będziemy ich tutaj rozpatrywać osobno, wszak z reguły jest tak, że jeśli hołduje się indywidualizmowi ontologicznemu, to także hołduje się indywidualizmowi metodologicznemu, który nakazuje w badaniu społeczeństwa wychodzić od hipotezy swoistości indywidualnego wyposażenia umysłowego jednostek, a nie od typowej dla antyindywidualizmu metodologicznego tezy o ich świadomościowej więzi wynikającej z istnienia tego, co ponadindywidualne, jak np. kultura, i co determinuje poszczególne umysły), jak i filozofii polityki. Jeśli chodzi o tę pierwszą sprawę, to często przypisuje się liberalizmowi

przekonanie, iż jedynym rzeczywistym elementem życia społecznego jest jednostka, w takim mianowicie sensie, że samo społeczeństwo to nic innego jak agregat jednostek. Stanowisko to czasami określa się mianem atomizmu społecznego. Określenie nawiązuje oczywiście do teorii atomizmu Demokryta, w której, jak wiadomo, uznaje się, że świat składa się z małych cząstek zwanych atomami, które poruszają się swobodnie w próżni, od czasu do czasu wpadając na siebie. Obraz ten dosyć dobrze oddaje intuicje niektórych odmian liberalizmu. W szczególności adekwatny wydaje się w odniesieniu do filozofii Thomasa Hobbesa, a dużo później – tzw. neoliberalizmu ekonomicznego stworzonego za sprawą poglądów Leopolda von Misesa, Friedricha Augusta von Hayeka oraz Miltona Friedmana. Jeśli zaś chodzi o historię myśli liberalnej, to jak trafnie zauważa wybitny kanadyjski filozof polityki Crawford B. Macpherson w odniesieniu do filozofii m.in. Thomasa Hobbesa i Johna Locke'a, podejście to można powiązać z utożsamianiem siły jednostki do autokonstytucji z posiadaniem przez nią prywatnych dóbr. Zjawisko to Macpherson (1964) nazwał *possessive*

individualism, co tłumaczyłbym jako „indywidualizm posiadania”, ewentualnie – stosując kalkę językową – jako „indywidualizm posesywny”, a co Mariusz Turowski, autor niezwykle obszernej monografii poglądów kanadyjskiego filozofa polityki, tłumaczy jako „indywidualizm posiadaczy” lub właśnie „indywidualizm posesywny” (Turowski 2014). W pracy Turowskiego znajdujemy także taką oto, trafną w moim przekonaniu, charakterystykę tego, co sam Macpherson uważał za indywidualizm posiadania:

> Idea posesywnego indywidualizmu związana jest z ontologicznym twierdzeniem, w myśl którego społeczeństwo złożone jest ze zatomizowanych, wolnych i równych jednostek – nastawionych na „maksymalizację użyteczności” samoposiadaczy (nieustannych konsumentów). Jednostki są jednocześnie aspołeczne, egoistyczne i uzależnione od siebie wzajemnie – ze względu na istnienie kapitalistycznego sytemu wymiany (Turowski 2014, s. 48).

Przy czym warto zauważyć, że Macpherson wyciąga ciekawe wnioski z faktu dominacji indywidualizmu posiadania dla całego

społeczeństwa, które jest przez takowy zdeterminowane. Nazywa je „społeczeństwem ludzi, którzy dysponują czymś na wymianę” (*possessive market society*). Pisze:

> Przez społeczeństwo ludzi, którzy dysponują czymś na wymianę rozumiem społeczeństwo, w którym, w odróżnieniu od społeczeństwa bazującego na obyczaju i statusie, nie ma żadnej nakazanej alokacji pracy i zysków (*rewards*) i w którym w odróżnieniu od społeczeństwa niezależnych producentów, którzy wymieniają tylko swojej produkty na rynku, istnieje zarówno rynek pracy, jak i rynek produktów. Gdyby trzeba było przedstawić jakieś jedno podstawowe kryterium wyznaczające taki typ społeczeństwa, to byłoby to istnienie ludzkiej pracy jako towaru, tzn. fakt, że ludzka energia i zdolności są w posiadaniu człowieka, jednak nie są postrzegane jako integralna część jego osobowości, lecz jako rzeczy, które się posiada i których użycie lub pozbycie się za jakąś cenę jest nieograniczone (*free*). Społeczeństwo tego typu implikuje także, że tam gdzie praca stała się towarem rynkowym, relacje rynkowe tak głęboko kształtują i przenikają wszystkie relacje społeczne, że całe społeczeństwo można nazwać społeczeństwem

rynkowym, a nie mówić jedynie o gospodarce rynkowej (Macpherson 1964, s. 48).

Macpherson trafnie w moim przekonaniu łączy powstanie tego typu społeczeństwa z refleksją myślicieli liberalnych (czy raczej na odwrót: powstanie określonego typu refleksji filozoficznej z powstaniem określonego typu społeczeństwa), co od razu wskazuje, że liberalizm był tworem pewnych okoliczności (kształtowanie się rynku kapitalistycznego) i zarazem pełnił rolę zaplecza ideologicznego dla ich legitymizacji. O tym, że niewiele w tym względzie uległo zmianie, najlepiej świadczą filozofie Friedricha von Hayeka i Miltona Friedmana, bardzo bliskie w swych konsekwencjach praktycznych temu, co tak trafnie charakteryzował Macpherson jako społeczeństwo rynkowe oparte na indywidualizmie posiadania. Wpływ tego typu myślenia na politykę wyraźnie widoczny był także w sławnym stwierdzeniu Margaret Thatcher, że nie ma niczego takiego jak społeczeństwo, są jedynie jednostki i rodziny. Można powiedzieć, że podejście to oddaje jeden z możliwych biegunów myślenia o społeczeństwie obecny w myśli liberalnej. Jeśli

zaś uznamy, że libertarianizm, czyli skrajna wersja liberalizmu jest myśli tej odmianą (co wydaje się uzasadnione), to wtedy trzeba zauważyć, iż nie jest to myślenie wcale dlań marginesowe. W każdym razie w libertarianizmie taki obraz społeczeństwa jako agregatu jednostek jest dominujący. Jego historycznych korzeni należy niewątpliwie szukać we wspomnianej już filozofii Thomasa Hobbesa, ale także m.in. Jeremy'ego Benthama. Trzeba jednak pamiętać, że tradycja liberalna może pochwalić się także podejściem, które z owym atomizmem społecznym nie chce mieć nic wspólnego. Mam tu na myśli przede wszystkim stanowisko tzw. Nowych Liberałów (Thomas Hill Green, Leonard Trelawny Hobhouse, John Hobson, Francis Bradley, Bernard Bosanquet), grupy brytyjskich filozofów, którzy w XIX wieku oraz na przełomie wieku XIX i XX, inspirowani głównie myślą Hegla, opowiadali się za traktowaniem społeczeństwa jako organicznej całości, przeciwstawiając się jego atomistycznej wizji i uporczywie domagając się uznania znaczenia dobra wspólnego wykraczającego poza sumę dóbr jednostek. W filozofii Nowych Liberałów wyraźnie dochodzi do głosu tęsknota za wspólnotą (Freedan 1978;

Walicki 2013; Grygieńć 2012). Sprawa ta stanie się elementem słynnego sporu między liberałami i komunitarystami, do jakiego doszło w ostatnich dekadach XX wieku (Szahaj 2001). Nie wchodząc w szczegóły, powiedzmy tu jedynie, że w jego wyniku ukształtowało się stanowisko liberalizmu komunitarystycznego, które w sposób kongenialny wobec dorobku Nowego Liberalizmu starało się akcentować znaczenie wspólnoty jako nie tylko nieodzownego elementu trafnego identyfikowania sposobu kształtowania się indywidualnych światopoglądów oraz moralności (tzw. teza społeczna Charlesa Taylora współbieżna z poglądami Greena), lecz także jako ważnego elementu określającego ideały dobrego życia, jako życia nie samotnego, lecz wspólnotowego. W ten sposób możemy przejść gładko do trzeciego wymiaru indywidualizmu w tradycji liberalnej. Myślę o wymiarze polityczno-moralnym. Tu można chyba zaryzykować tezę, że bez względu na to, czy w grę wchodzi liberalizm atomistyczny, czy też liberalizm komunitarystyczny, jedno pozostaje wspólne: to uznanie, iż dobro jednostki nie może zostać podporządkowane w sposób arbitralny i niezgodny z jej wolą dobru jakiejś większej całości, jak kolektyw, państwo czy religia. Nawet

bowiem liberałowie komunitarystyczni przyznają, że ostatecznym kryterium dobrego życia jest to, czy jednostka może je prowadzić w sposób, który nie zakłóca jej poczucia panowania nad swoim życiem i poszukiwania szczęścia dla siebie. Tyle tylko, że w odróżnieniu do libertarian, czasami wprost i bezwstydnie chwalących egoizm (Ayn Rand), czy też liberałów atomistycznych mających skłonność, aby patrzeć na życie społeczne jako arenę walki wszystkich ze wszystkimi (Thomas Hobbes, Herbert Spencer, Milton Friedman), podkreślają oni rolę życia we wspólnocie jako warunku jednostkowego dobrostanu, nie mówiąc już o tym, że trafnie uznają rolę społeczeństwa i związanej z nim kultury jako warunku tego, aby w ogóle stać się człowiekiem w pełni tego słowa (wszak w wyniku socjalizacji wszyscy nosimy społeczeństwo w sobie). Nawet jednak te rozsądne odmiany liberalizmu są mało wrażliwe na fakt, który reszta koncepcji liberalizmu całkowicie ignoruje: oto jednostka jest pewnym późnym wynalazkiem kultury zachodniej i jako taki wynalazek (konstrukt kulturowy) nie posiada owych naturalnych przymiotów, które naiwnie przypisuje jej liberalizm. W tym sensie przypisywanie jej różnorakich cech, które

miałyby ją jakoby w sposób oczywisty charakteryzować (racjonalność, samolubstwo, dążenie do maksymalizowania przyjemności, nastawienie na konsumpcję) jest niczym innym, jak tylko tworzeniem ideologicznej wizji mającym na celu przekonanie wszystkich, że liberalizm nie jest stronniczą wizją dobrego życia i dobrego społeczeństwa, lecz wyrazem jakiejś oczywistości antropologiczno-politycznej. Takie podejście rzutuje na ulubioną przez niektórych liberałów figurę retoryczną, a mianowicie oskarżanie jego przeciwników nie o hołdowanie po prostu innej niż liberalna wizji dobrego życia i dobrego społeczeństwa, lecz o nieracjonalność.

Na zakończenie tego fragmentu naszych rozważań zauważmy, że wszystkie odmiany liberalizmu za wyjątkiem jego pierwocin w postaci filozofii Thomasa Hobbesa hołdują optymizmowi antropologicznemu, czyli przekonaniu, że człowiek jest z natury dobry. Typowy dla nich jest także pogląd, według którego człowiek ma zdolność do samodoskonalenia (melioryzm), postęp społeczny zaś jest możliwy. Liberałowie są więc z reguły optymistami historiozoficznymi, co wiąże się niewątpliwie z ich wiarą w możliwość racjonalnego urządzenia życia społecznego

i rozumności człowieka jako takiego (w tym sensie liberalizm jest niewątpliwie nieodrodnym dzieckiem oświecenia). Optymizmy powyższe czasem przeszkadzają liberałom w dostrzeżeniu ciemnej strony tego, co zwykle określa się mianem postępu (np. postępu technologicznego), a czasami skłaniają ich do pochopnego przekonania, że liberalizm jest wyrazem jakiejś Rozumności dziejowej.

2. Autonomia

Z indywidualizmem ściśle wiąże się ideał autonomii typowy dla myśli liberalnej. Autonomia owa to zdolność samodzielnego podejmowania wyborów życiowych na podstawie jedynie własnych przekonań i pragnień, i w tym sensie nieulegania wpływowi innych. U głównego fundatora tej tradycji myślenia o jednostce jako autonomicznej, a mianowicie Immanuela Kanta (pomijam tu kwestię ewentualnych poprzedników Kanta w tym względzie, np. starożytnych stoików czy cyników, jako wykraczającą poza ramy tych rozważań i wymagającą osobnych studiów), postulat autonomii jednostki wiąże się

nierozerwalnie z jego przekonaniem, iż jest ona bytem racjonalnym, a zatem zdolnym do kierowania swoim życiem bez pomocy innych. Tropem idei Kanta postępował niewątpliwie jeden z największych myślicieli liberalnych, a mianowicie John Stuart Mill, który postrzegał autonomię jednostki jako filar liberalizmu, przeciwstawiając się energicznie czemuś, co określał mianem paternalizmu, a co miało być jego zdaniem narzucaniem jednostce przez jakąś instancję zewnętrzną (np. państwo) wzorów dobrego życia, wybierania za nią tego, co dla niej najlepsze (paternalizm był uzasadniony jedynie w odniesieniu do dzieci i osób niespełna władz umysłowych). W tym sensie opowiadał się za koniecznością prowadzenia przez jednostkę życia po swojemu (od wewnątrz), nawet jeżeli wiązać by się to miało z popełnieniem przez nią błędów, których dałoby się uniknąć w wyniku paternalistycznej opieki (Mill 2002).

Kwestia autonomii budziła zawsze poważne wątpliwości zarówno przeciwników myśli liberalnej, jak i jej zwolenników, którzy różnili się przede wszystkim w ocenie tego, na ile jest ona możliwa. Ci pierwsi (np. komunitaryści tacy jak Michael Sandel czy Charles Taylor) wskazywali, że pełna autonomia jednostki jest

utopią, zakłada bowiem jej całkowitą niezależność od czynników zewnętrznych w postaci innych ludzi, społeczeństwa, edukacji czy procesów socjalizacyjnych, ci drudzy zaś na konieczność ograniczenia nadmiernych roszczeń do autonomiczności jednostki jako całkowicie niezależnej od innych; powinno się na autonomię patrzeć raczej jako na umiejętność samodzielnego wyboru z różnych wpływających na jednostkę opcji (Nowi Liberałowie) czy krytycznego sprawdzenia opcji przyjmowanych wcześniej w swoim życiu (Richard Rorty). Wszystko to możliwe jest jednak tylko wtedy, gdy jednostce zapewnione zostaną stosowne warunki działania, nade wszystko wolność. W sporze tym racja leży moim zdaniem po stronie tych, którzy uważają, że przypisywanie jednostce pełnej autonomii sądzenia i działania jest nierealistyczne. Nie oznacza to wcale, iżbym uważał ideał autonomii za pozbawiony pozytywnego znaczenia. Oznacza jedynie, że myślenie o nim w kategoriach absolutystycznych jako ideale możliwym do całkowitego spełnienia jest naiwnością, co może mieć, jak sadzę, poważne konsekwencje np. edukacyjne i polityczne. Każe bowiem np. szukać wpływów

i zależności (np. klasowych) nawet tam, gdzie ich na pierwszy rzut oka nie widać.

3. Wolność

Obok indywidualizmu najbardziej charakterystyczną cechą tradycji liberalnej jest optowanie na rzecz wolności jednostki. Liberalizm był orientacją w filozofii polityki, która wtedy gdy powstawała, miała charakter emancypacyjny, w takim sensie, że dążyła ona do uznania za niewłaściwe większości tradycyjnych, związanych ze społeczeństwem feudalnym czy stanowym, ograniczeń dla możliwości decydowania jednostki o samej sobie, wyboru jej drogi życiowej czy wreszcie szans na awans społeczny. Przy czym wolność liberalna dotyczyła trzech głównych wymiarów życia: wolności osobistej jednostki, wolności gospodarowania oraz wolności politycznej. W wymiarze pierwszym chodziło głównie o wyzwolenie jednostki z osobistej zależności, czy to o charakterze feudalnym (Europa), czy to o charakterze niewolniczym (Stany Zjednoczone). Wyzwolenie owo łączyło się w myśli liberalnej z oddzieleniem sfery

publicznej od sfery prywatnej. Ta druga powinna pozostawać poza kontrolą społeczną, jako ostoja prywatności i intymności jednostki, jej zaś granicą miała być jedynie wolność innej osoby. W tym sensie, jak wskazywał wielki liberał francuski – Benjamin Constant, wolność nowożytnych miała się różnić od wolności starożytnych. W pierwszej chodzi o wolność jednostki, w drugiej o wolność wspólnoty. Jego zdaniem w starożytnej Grecji wspólnota rościła sobie prawo, aby wtrącać się w prywatne życie ludzi, obowiązkiem zaś tych ostatnich było podporządkowanie się jej wyrokom, bez prawa do sprzeciwu. Dopiero czasy nowożytne przyniosły możliwość zapewnienia jednostce niezależności od wspólnoty (Constant 1994).

Drugi wymiar wolności jednostki, a zatem wolność gospodarowania, wiązał się z uznaniem rynku kapitalistycznego z jego zasadą swobodnej wymiany dóbr za najlepszy mechanizm gospodarowania oraz własności prywatnej za rzecz świętą. W tej pierwszej sprawie najwięcej zrobił dla liberalizmu wielki filozof angielski Adam Smith. Ukute przez niego metafory: „niewidzialnej ręki rynku” oraz „państwa jako nocnego stróża kapitału”, zdeterminowały liberalne myślenie o gospodarce (Smith 2007).

Pierwsza starała się opisać fenomen wymiany wolnorynkowej, który polega na tym, że z tysięcy żywiołowych, indywidualnych działań gospodarczych, sterowanych egoistycznymi interesami jednostek i wynikających z ich nienajlepszych cech (chciwość) powstaje ład gospodarczy, przez nikogo niezaplanowany i dający w rezultacie pewne społeczne dobro w postaci zaspokojenia ludzkich potrzeb materialnych. Druga wyznaczała wczesnoliberalny sposób myślenia o państwie jako instancji, której rola powinna się sprowadzać jedynie do prawnego zabezpieczenia procesów rynkowych oraz praw własności. Obie stały się istotnymi elementami konstruowania dyskursu liberalnego oraz liberalnej praktyki gospodarczej, a także stosunku do państwa (im bardziej ograniczone w swych prerogatywach, tym lepiej). Warto jednak pamiętać, że podejście Smitha stało się fundamentem tylko jednej z wersji liberalizmu. Liberalizm ten określano czasami mianem wolnorynkowego, czasem liberalizmu leseferystycznego (od *laissez-faire*, pozwólcie działać, nie przeszkadzajcie). W wieku XVIII jego wyznawcą był jeden z ojców założycieli tradycji liberalnej, a mianowicie Jeremy Bentham. Uważał on, iż pożądany model

ustroju gospodarczego i społecznego powinien polegać na minimalizowaniu roli państwa oraz zdawaniu się na mechanizmy wymiany rynkowej jako najlepsze zabezpieczenie dla realizacji wyznawanej przez niego etycznej doktryny utylitaryzmu, która głosiła potrzebę jak największego szczęścia dla jak największej liczby ludzi. Jej składową było przekonanie, iż ludzie kierują się w swoim życiu przede wszystkim poszukiwaniem przyjemności o charakterze zmysłowym (jak wiadomo Mill, który przejął utylitaryzm od Benthama, dokonał podziału owych przyjemności na wyższe – duchowe – i niższe – cielesne), i ten ustrój jest dobry, który stanowi o możliwościach uzyskania owej przyjemności przez największą liczbę ludzi, związana jest zaś ona z posiadaniem dóbr (Bentham 1958). Przy czym skrajny indywidualizm Benthama zakładał, że punktem odniesienia wszelkich działań ekonomicznych i politycznych powinno być zabezpieczenie interesów poszczególnych jednostek, jako że społeczeństwo to nic innego niż ich suma.

Tradycja wyznaczona przez Smitha i Benthama okazała się w liberalizmie bardzo wpływowa. W wieku XIX znalazła kontynuację w naukach tzw. Szkoły Manchesterskiej, która

uznawała wolny rynek za doskonały i całkowicie sprawiedliwy mechanizm tworzenia i dystrybucji bogactwa i przestrzegała przed ingerencją państwa w jego działanie; potępiała rozszerzanie funkcji państwa poza to, co absolutnie niezbędne dla ochrony rynku i własności prywatnej.

Idea państwa minimalnego znalazła w wieku XIX bardzo duży aplauz w Stanach Zjednoczonych, gdzie przyczyniła się ona do powstania całego ruchu politycznego zwanego dziś libertarianizmem. Charakteryzowało go uznawanie państwa za wroga wolności i optowanie na rzecz państwa minimalnego, a wszystko to w imię nieograniczonej wolności jednostki oraz uznania jej za całkowicie odpowiedzialną za swój sukces lub klęskę. Skrajną wersją libertarianizmu był tzw. anarcho-kapitalizm, który opowiadał się za likwidacją państwa w ogóle, proponując sprywatyzowanie wszystkich jego tradycyjnych funkcji. Patronem podejścia libertarianistycznego był amerykański filozof Henry David Thoreau, kory mówił: „Całym sercem przyjmuję motto – «Taki rząd jest najlepszy, który najmniej rządzi», i chciałbym je widzieć wcielanym w życie szybciej i bardziej systematycznie. Zrealizowane prowadzi ono

ostatecznie do tego, w co także wierzę – «Taki rząd jest najlepszy, który wcale nie rządzi»; i kiedy ludzie do tego dorosną, taki właśnie rodzaj rządu będą posiadać” (Thoreau 1978, s. 171).

Pewną kontynuacją tradycji liberalizmu leseferystycznego i atomistycznego był i jest tzw. nurt neoliberalizmu ekonomicznego związany z oddziaływaniem tzw. szkoły austriackiej w ekonomii (Leopold von Mises, Friedrich A. von Hayek i inni) oraz tzw. szkoły chicagowskiej (Milton Friedman, Gary Becker i inni). Uzyskał on w ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat ogromny wpływ na praktykę ekonomiczną i społeczną wielu krajów świata, w tym Polski. Jego znakiem wywoławczym był dogmat o kształtowaniu się samorzutnie doskonałego ładu ekonomicznego w wyniku żywiołowego działania rynku kapitalistycznego, bezwzględnej wyższości własności prywatnej nad własnością państwową (a stąd postulat prywatyzacji) oraz konieczności redukowania funkcji państwa do niezbędnego minimum, co oznaczało m.in. potępienie wszelkich prób pełnienia wobec rynku kapitalistycznego funkcji regulacyjnych oraz jakiejkolwiek redystrybucji dochodu narodowego w celu łagodzenia nierówności

społecznych czy wspierania słabszych (a stąd postulat cięcia wydatków socjalnych).

Patronem filozoficznym zarówno libertarianizmu, jak i neoliberalizmu ekonomistycznego był z pewnością angielski filozof dziewiętnastowieczny Herbert Spencer. To w jego podejściu odnajdujemy tezę mówiącą o szkodliwości wpływu państwa na życie jednostki, a w szczególności jej działań ekonomicznych, konieczności zaakceptowania rezultatów działania rynku kapitalistycznego jako z definicji sprawiedliwych pożytków z powszechnej konkurencji jednostek o dobra, w której wygrywają zasłużenie lepiej dostosowani (teza ta określana była później mianem socjaldarwinizmu). Bezwzględna walka wszystkich ze wszystkimi o przetrwanie była dla niego znakiem żywotności danego systemu ekonomicznego, powstałe zaś w jego wyniku nierówności czymś naturalnym i dobrym. Miały one bowiem motywować jednostki do wytężonego wysiłku (Spencer 2002; zob. też bardzo dobre opracowanie myśli Spencera w Górecki 2013). Między innymi te elementy filozofii Spencera stały się niezwykle wpływowe w XIX wieku i (niestety) na trwałe zagościły w tradycji liberalnej.

Na przeciwnym biegunie wobec libertarianizmu czy neoliberalizmu ekonomicznego stoi tzw. socjalliberalizm. Zapoczątkowany został przez przez Johna Stuarta Milla, który jako pierwszy z liberałów w sposób zdecydowany opowiedział się za aktywną rolą państwa w zakresie m.in. edukacji oraz ustawodawstwa pracy (np. uregulowania długości dnia roboczego czy eliminacji pracy dzieci) mającą na celu wyrównywanie szans społecznych oraz ochronę najsłabszych. W tej ostatniej kwestii, doceniając rolę prywatnej filantropii, opowiadał się jednak za systemem pomocy publicznej. Pisał: „jest wysoce pożądane, by pewność utrzymania zdrowych nędzarzy była raczej ofiarowana przez prawo, niż żeby wpieranie ich miało zależeć od dobrowolnego miłosierdzia. Przede wszystkim miłosierdzie prawie zawsze robi albo za dużo, albo za mało: nie szczędzi swej hojności w jednym miejscu, a pozwala ludziom przymierać głodem w innym” (Mill 1966, s. 822). Powoływanie się przez Milla na kategorię „dobra wspólnego” (Mill 1966, s. 790) niesprowadzalnego do sumy interesów jednostkowych wskazuje wyraźnie, że nie hołdował on atomistycznej wizji społeczeństwa. Nie oznacza to, że zrezygnował z pochwały

indywidualizmu. Jak wiadomo i jak o tym mówiliśmy już wcześniej, był on jednym z najbardziej konsekwentnych i zdecydowanych jego obrońców, starał się jednak dostrzegać także fakt uzależnienia życia jednostki od innych ludzi, konieczność współpracy, którą często postrzegał jako bardziej wartościową niż konkurencję (np. chwaląc spółdzielczość – Mill 1966, s. 540), a wreszcie pozytywne znaczenie państwa jako nie tylko stojącego na straży praw własności czy wolności jednostkowych, lecz także jako gwaranta dobrobytu powszechnego.

Tropem Milla poszli wspominani już wcześniej tzw. Nowi Liberałowie. Charakterystyczne jest stanowisko jednego z nich, a mianowicie Leonarda Hobhouse'a, który uważał, że własność prywatna, choć niezwykle efektywna ekonomicznie i dlatego warta ochrony, nie może być postrzegana wyłącznie w kategoriach indywidualnego zysku posiadacza, lecz raczej jako wartość pracująca na rzecz całego społeczeństwa. Idzie o to, aby „sprowadzić elementy bogactwa społecznego do skarbca publicznego i zachować je do dyspozycji społeczeństwa na cele pierwszych potrzeb ich członków" (Hobhouse 1978, s. 404). Oznacza to, iż należy dążyć do eliminacji „jednostronnej

i niesprawiedliwej dystrybucji bogactwa" (Hobhouse 1978, s. 405). Idea główna Hobhouse'a, jak i innych Nowych Liberałów polegała zatem na tym, aby zachowując system liberalny (wolnorynkowy) w gospodarce, dążyć do sprawiedliwej dystrybucji bogactwa wytworzonego w wyniku jego działania. Popierali oni wszelkie reformy społeczne zmierzające do utworzenia czegoś, co potem nazwano państwem socjalnym czy państwem dobrobytu społecznego (*welfare state*). Nic dziwnego też, że jeden z nich, a mianowicie lord Beveridge okazał się faktycznym architektem powstania takiego państwa w Wielkiej Brytanii.

Tropem Nowych Liberałów poszedł też bodaj najwybitniejszy filozof polityki XX wieku, a mianowicie John Rawls. W swej sławnej teorii sprawiedliwości zawarł on idee liberalizmu jako systemu ekonomiczno-społecznego, który może legitymizować swojej istnienie wyłącznie faktem najlepszego służenia interesom tych, którzy są ekonomicznie najsłabsi. Więcej powiemy o tym w innym miejscu.

Osobne miejsce w tradycji liberalnej zajmuje spór o wolność negatywną i wolność pozytywną. Został on zwerbalizowany dosyć późno, bo

dopiero w XX wieku przez Isaiaha Berlina (1991), ale wiele wskazuje na to, że był *de facto* obecny w liberalizmie (szerzej – w filozofii polityki) nieomal od jego początków, a z pewnością od drugiej połowy XIX wieku. Wolność negatywna to stan polegający na niezależności od innych, „wolność od". Wolność pozytywna („wolność do") to zaś stan polegający na realizacji jakiegoś celu swobodnie wybranego przez jednostkę, przy pokonaniu nie tylko charakterystycznych dla ograniczeń wolności negatywnej zależności zewnętrznych od innych, lecz także ograniczeń wewnętrznych wynikających np. z nieumiejętności dokonania autonomicznych ocen tego, co dobre dla jednostki samej, jak i całego społeczeństwa. Nie wdając się z braku miejsca w szczegóły i rozległe implikacje tego nader interesującego sporu, zauważmy jedynie, że w tradycji liberalnej od jej początków zdecydowanie dominuje negatywna wizja wolności jako braku fizycznych i prawnych przeszkód dla działania jednostki (Bentham, Spencer, Mill). Dlatego też liberalizm jest szczególnie uczulony na formalne wolności takie jak wolność słowa, gospodarowania, stowarzyszania się czy też wolność prasy i krytyki. Znacznie słabiej dostrzega on wymiary

zniewolenia, które nie leżą na powierzchni, by tak rzec, i które można dostrzec dopiero po wnikliwym wglądzie w faktyczne mechanizmy społeczne (np. strukturę interesów klasowych i ich odbicie w wytworach sztuki czy kultury masowej) rzutujące na świadomość jednostek, a także na rzeczywiste relacje władzy (Ramsay 1997, rozdz. II). W tym sensie np. wyniki analizy owych relacji autorstwa Antonia Gramsciego, Michela Foucaulta czy myślicieli z kręgu tzw. szkoły frankfurckiej są dla większości myślicieli liberalnych czymś trudnym do uzgodnienia z ich wizją wolności jako formalnej (prawnej) niezależności od innych oraz braku fizycznych przeszkód dla swobodnego działania. W większości przypadków są oni zatem ślepi na sprawę tzw. wewnętrznego zniewolenia, z którego sama jednostka nie zawsze musi sobie zdawać sprawę. Mają oni generalną tendencję do tego, aby absolutyzować wolność pojmowaną przede wszystkim jako wolność gospodarowania i wyrażania swojej opinii publicznie (wolność polityczną), co często fatalnie odbija się na ich stosunku do państwa i jego funkcji (np. funkcji regulacyjnych i socjalnych), a także skutkuje lekceważeniem problemów równości i sprawiedliwości społecznej (o którą, nawiasem

mówiąc, upominał się Mill – Mill 1966, s. 544). Modelowym przykładem takiej absolutyzacji wolności kosztem innych wartości jest podejście neoliberałów ekonomicznych, którzy gotowi są zaakceptować każdą skalę nierówności społecznych, jeśli tylko powstała ona w wyniku działania nieskrępowanej aktywności ekonomicznej jednostek i wolnej wymiany rynkowej[1]. Jednocześnie zauważmy także, że jest z pewnością wiele racji w ostrzeżeniach Isaiaha Berlina pod adresem wyznawców wolności pozytywnej jako dokonujących rozróżnienia między wolnością zwykłą (formalną) a jakąś prawdziwą (wyższą) wolnością, związaną z realizacją jakichś wartości, która *dopiero* czyni człowieka wolnym. W wielu przypadkach może ono faktycznie utorować drogę do despotii ukrywającej się pod szczytnymi hasłami prawdziwego wyzwolenia czy prawdziwej wolności. Na zakończenie tego fragmentu naszych rozważań zauważmy jeszcze tylko, iż w łonie tradycji liberalnej Nowi Liberałowie brytyjscy byli tymi, którzy próbowali wyjść poza wolność negatywną w kierunku wolności pozytywnej, starając się uniknąć pułapek, na które wiele lat później wskazał Isaiah Berlin (zob. Grygieńć 2012, s. 372–378;

Bellamy 2000). Czy ich próba była udana, to już zupełnie inna sprawa.

4. Równość i sprawiedliwość

Wartości te rzadko dziś kojarzy się z myślą liberalną. A szkoda. Warto bowiem pamiętać, że pierwotny projekt liberalny miał bardzo wyraźnie charakter egalitarny. Dopiero w wyniku oddziaływania takich myślicieli jak Herbert Spencer, a w szczególności neoliberałów ekonomicznych pokroju Miltona Friedmana, zaczęto liberalizm utożsamiać z orientacją całkowicie akceptującą wszelkie nierówności społeczne i zainteresowaną jedynie efektywnością ekonomiczną (przypadłość tę można określić mianem „wypaczenia ekonomistycznego"). Tymczasem jeden rzut oka na filozofię ojców założycieli liberalizmu jak Hobbes, Locke czy Mill pokazuje, że ich punktem wyjścia było przekonanie, iż wszyscy ludzie są równi. Każdy człowiek powinien też mieć prawo do osobistego szczęścia. W tym wymiarze liberalizmu bardzo wyraźnie widać jego pierwotny, emancypacyjny sens. Miał on bowiem wyzwolić jednostki z sytuacji, w której ich los był

z góry określony przez urodzenie. Na przykład Locke uznawał, że istnieje pewien uniwersalny wymiar człowieczeństwa, który polega na tym, iż każdy człowiek z przyrodzenia posiada samego siebie i nie może tego prawa samoposiadania się wyrzec. A wynikają z niego daleko idące konsekwencje, jak m.in. fakt prawa każdego człowieka do posiadania owoców swojej pracy. W ten sposób uzasadniał on prawowitość istnienia własności prywatnej, która jego zdaniem powstaje z połączenia dobra niczyjego i pracy (Locke 1992). Tradycję te kontynuował Mill, aczkolwiek w jego podejściu widać pewne ślady elitaryzmu. Choć bowiem opowiada się on zdecydowanie za przyrodzoną równością ludzi, występując np. jednoznacznie przeciwko nierównościom w traktowaniu kobiet i mężczyzn czy traktowaniu robotników jako niezasługujących na pełnię praw obywatelskich, jednak w wielu miejscach sugeruje, że ludzie obdarzeni wyższymi zdolnościami intelektualnymi, lepiej wykształceni powinni cieszyć się w społeczeństwie pewnymi przywilejami, np. związanymi z wagą ich głosów w procesie demokratycznego wyboru przedstawicieli parlamentarnych (Mill 1978, s. 352).

Linię egalitarystyczną w liberalizmie kontynuuje John Rawls, który w swojej koncepcji sprawiedliwości jako bezstronności znacznie modyfikuje tradycyjną dla liberalizmu i obecną np. w pismach Milla ideę sprawiedliwości jako równości szans (Rawls 1994). Idąc śladem Nowych Liberałów wskazuje na konieczność aktywnego działania państwa na rzecz uzyskiwania faktycznej a nie jedynie deklarowanej równości szans, choćby przez proces wyrównywania szans edukacyjnych. Formułuje też dwie zasadnicze wskazówki co do uzyskiwania sprawiedliwego ustroju społecznego: kierowanie się ideą „sytuacji pierwotnej i zasłony niewiedzy" oraz zasadą dyferencji. Idea pierwsza ma zapewnić powstanie ustroju, w którym nikt nie będzie uprzywilejowany ze względu na jakieś dane pierwotnie cechy charakteru (np. talenty i uzdolnienia) czy pochodzenia; idea (zasada) druga ma na celu akceptowanie nierówności ekonomicznych tylko pod warunkiem, że bez ich istnienia los najsłabszych ekonomicznie byłby gorszy niż jest. W tym miejscu interesuje nas przede wszystkim ta druga sprawa. Wskazuje ona wyraźnie, że Rawls odchodzi od bezwarunkowej akceptacji gospodarki

wolnorynkowej jako ucieleśniającej sobą jakąś wzorcową racjonalność zgodną jakoby z naturą ludzką, jak to widzieli niektórzy ojcowie założyciele liberalizmu (przed wszystkim Smith, Bentham i Spencer) a także późniejsi twórcy neoliberalizmu ekonomicznego (Hayek, Friedman), w kierunku typowego dla Nowych Liberałów czy ogólnie – socjalliberałów jej akceptowania instrumentalnego jako efektywnego mechanizmu produkcji dóbr materialnych wartego aprobaty pod warunkiem, że jego mechanizmy nie obejmują całokształtu życia społecznego, owoce zaś działania stają się podstawą do wspierania tych, którym powodzi się najgorzej[2]. W ten sposób Rawls wspiera i legitymizuje *de facto* państwo socjalne jako element łagodzenia nierówności społecznych, które nieuchronnie powstają w wyniku działania rynku kapitalistycznego.

Poglądy Rawlsa, jak wcześniej Nowych Liberałów, sytuują się na przeciwnym biegunie w szeroko pojętej tradycji liberalnej wobec opcji wolnorynkowych i atomistycznych obecnych np. w filozofii Jeremy'ego Benthama, a współcześnie – Friedricha A. von Hayeka czy Miltona Friedmana, jak również wszelkiej maści libertarian (np. Murray'a Rothbarda, Ayn Rand

czy Roberta Nozicka), w których artykułowane jest przekonanie o sprawiedliwym charakterze wszelkich nierówności społecznych, jeśli tylko powstają one w warunkach formalistycznie traktowanych równości szans (formalistycznie tzn. w kategoriach prawnych, a nie socjalnych) oraz wolności gospodarowania. Głównym punktem niezgody między liberałami wolnorynkowymi i atomistycznymi a liberałami socjalnymi i komunitarystycznymi jest problem traktowania owej równości szans. Ci drudzy, moim zdaniem całkowicie zasadnie, wskazują na fakt, że równość wobec prawa nie może być utożsamiana z faktyczną równością szans. Ta ostatnia jest bowiem związana z czynnikami o charakterze społecznym, na które jednostka nie ma wpływu, jak np. zasobność materialna rodziny, miejsce urodzenia, stan lokalnej infrastruktury społecznej (np. transportowej czy kulturalnej), jakość wykształcenia warunkowana jakością szkół, stan zdrowia itd. W tej sytuacji powoływanie się na równość wobec prawa jako wystarczający punkt wyjścia do uznania danych relacji społecznych czy ekonomicznych jako wyjściowo równych jest albo naiwnością, albo świadomym działaniem na rzecz klas uprzywilejowanych.

Bez względu jednak na wewnętrzne różnice w obozie liberałów jedno nie ulega wątpliwości. Są oni przekonani, że kwestia sprawiedliwości powinna być rozpatrywana w kategoriach równości szans a nie równości rezultatów. W tym sensie wolność będzie dla nich zawsze warunkiem koniecznym i fundamentalnym dobrego życia i dobrego społeczeństwa, równość zaś i sprawiedliwość tylko wtedy mogą stać się ich składowymi, gdy owej wolności (w tym wolności gospodarczej) w sposób zasadniczy nie naruszają. To wciąż odróżnia nawet najbardziej progresywnie zorientowanych liberałów socjalnych od myślicieli socjalistycznych.

5. Pluralizm i tolerancja

Pochwała pluralizmu nie jest rzeczą, która od samego początku znajdowałaby się w katalogu wartości liberalnych. Jednak z czasem pojawia się w tradycji liberalnej coraz wyraźniej, choć często jako skutek uboczny lansowania innych wartości. Jest tak np. w przypadku filozofii Johna Stuarta Milla, w której znajduje się ostrzeżenie przed tyranią opinii publicznej, mogącej ograniczyć autonomię podmiotu. Drugą stroną

owego ostrzeżenia jest pochwała ekstrawagancji, odbiegania od tego, co społecznie dane i akceptowane jako warunek pielęgnowania indywidualizmu, który przez swe zdecydowanie i sprzyjanie nowatorstwu może przyczynić się do procesu społecznego uczenia się (nieakceptujący *status quo* okazują się po czasie nowatorami, którzy mieli rację, choć w swoim czasie uchodzili za dziwaków) (Mill 2002). W ostateczności jednak pochwała pluralizmu jest logicznym skutkiem uznania wolności za wartość naczelną. W warunkach wolności muszą się bowiem rodzić różne światopoglądy i sposoby życia, konsekwentny liberał powinien proces ten uznawać za naturalny i korzystny. Tym tropem poszedł Isaiah Berlin, który podał w wątpliwość jego zdaniem typowy dla kultury zachodniej (a zapewne nie tylko jej) sposób myślenia, według którego każde sporne zagadnienie ma tylko jedną właściwą odpowiedź. Jego zdaniem założenie to jest błędne. Istnieje bowiem wiele różnych sposobów odpowiedzi na sporne kwestie, każda ma za sobą jakiś korpus argumentacji, i żadna w tym sensie nie jest wynikiem kaprysu czy subiektywnej decyzji. Dlatego też pluralizm światopoglądowy i każdy inny jest naturalnym stanem rzeczy i nie należy

z tego powodu ubolewać. Trzeba się zatem pożegnać z marzeniami typowymi dla myśli oświeceniowej, ale także dla myśli konserwatywnej, że uda się znaleźć taki system wartości, taki światopogląd czy taką doktrynę polityczną, które uzyskają status uniwersalistycznie pojmowanej Prawdy i zakończą nasze debaty ma temat dobrego życia i dobrego społeczeństwa. Czeka nas raczej pozostawanie w stanie niepewności i sporu, w którym przywoływane przez strony argumenty nigdy nie będą w stanie przekonać wszystkich (Berlin 2002, s. 142–143). Ów stan ciągłego sporu nie jest jednak czymś złym. Znajduje on zarówno w filozofii samego Berlina, jak i innych myślicieli liberalnych (Johna Rawlsa, Johna Graya, Richarda Rorty'ego, Karla Poppera) pochwałę, będąc dla nich znakiem właściwego wykorzystywania wolności w celu umożliwienia ekspresji przez ludzi ich najgłębiej wyznawanych wartości i celów. Nic dziwnego zatem, że stawiają oni wolność na pierwszym miejscu, bądź to jako warunek uzyskania prawdy w otwartej i nieograniczonej debacie („Zatroszczmy się o wolność, a prawda zatroszczy się o siebie sama", jak mówił Richard Rorty), bądź też jako warunek możliwości krytykowania przez

obywateli politycznego *status quo* (Karl Popper i jego koncepcja społeczeństwa otwartego), w tym i samego liberalizmu („liberalizm agonistyczny" Johna Graya, „prawo ludów" Johna Rawlsa) (wszystkie te poglądy zostały omówione w Szahaj, Jakubowski 2005, rozdz. *Liberalizm współczesny*).

Z tak pojmowaną wolnością wyrażania swoich poglądów i krytykowania poglądów innych ściśle wiąże się liberalna idea tolerancji. Jeśli bowiem chwali się ową wolność, to w sposób niejako nieunikniony trzeba także uznać wyniki jej obowiązywania w postaci wyrażania sprzecznych poglądów za uzasadnione. Ponieważ jednak poglądy te często budzą niechęć i są niemożliwe do zaakceptowania przez poszczególne strony sporów (religijnych, światopoglądowych, etycznych, politycznych), przemoc zaś z definicji dla liberała nie wchodzi w grę, uważa on bowiem, że krzywdzenie ludzi jest najgorszą rzeczą, jaką może człowiek zrobić (zob. Shklar 1995), pozostaje tolerowanie (cierpliwe znoszenie) tych poglądów, z którymi się nie zgadzamy. Owa zasada tolerancji w ramach filozofii liberalnej została wyłożona po raz pierwszy przez Johna Locke'a, który w sławnym *Liście o tolerancji* domagał się

tolerancji dla inaczej myślących, a konkretnie dla wyznawców odmiennych doktryn religijnych. Jak wiadomo opowiadał się on za rozdzieleniem kościołów od państwa, wskazując na to, że rolą państwa jest zapewnienie dobrobytu na ziemi, a rolą religii jest zapewnienie zbawienia. Pisał:

> troska o dusze nie może wchodzić w zakres kompetencji urzędu publicznego, ponieważ cała jego władza polega na wywieraniu przemocy, podczas kiedy prawdziwa i zbawienna religia – na wewnętrznej wierze ducha, bez której żadna rzecz nie ma u Boga wartości. Taka jest już bowiem natura ludzkiego umysłu, że żadną przemocą z zewnątrz zniewolić się nie da (Locke 1963, s. 9).

Ale tak jak państwo powinno trzymać się z dala od religii, tak samo wyznawcy jakiejś religii nie powinni dążyć do tego, aby stała się ona religią państwową. Locke powiadał:

> Niezależnie od tego, z jakiego źródła wypływa władza duchowa, to ponieważ jest ona kościelna, musi zamykać się w granicach kościoła i w żaden sposób nie może rozciągać się na sprawy świeckie z tego powodu, że sam kościół jest całkowicie rozdzielony i odgraniczony od

państwa i spraw państwowych. Tak jedna, jak i druga instytucja ma utwierdzone dla siebie i niewzruszone granice. Niebo i ziemię, a więc rzeczy najodleglejsze od siebie, miesza ze sobą ten, kto te dwie społeczności z gruntu i absolutnie różne tak pod względem powstania, jak celu, jak całej swej treści istnienia chciałby zespolić ze sobą w jedno. Nikt zatem, niezależnie zresztą, jaką jest odznaczony godnością kościelną, nie może, z powodu religii nikogo z ludzi nienależących do jego kościoła lub wiary, karać przez pozbawienie życia, wolności albo jakiejś cząstki dóbr doczesnych (Locke 1963, s. 21).

Zasada tolerancji wyznawana przez liberalizm ma jednak swojej granice. Oto nie może bowiem być tolerancji dla nietolerancyjnych, tzn. tych, którzy chcieliby siłą zmusić kogoś do przyjęcia lub porzucenia jakichś poglądów. W tym sensie liberalizm deklaruje się jako doktryna, która ustanawia pole wolności potrzebne do uzgadniania społecznych i indywidualnych celów w myśl idei *overlapping consensus* lansowanej przez Johna Rawlsa w pracy *Liberalizm polityczny* (1998), ale nie chce zezwolić na to, aby było ono wykorzystywane przez tych, którzy (jak np. fundamentaliści religijni różnych maści) dążą do jego zamknięcia

lub ograniczenia przez ustanowienie jakiegoś ustroju, w którym wszelka publiczna debata byłaby wykluczona w imię dominacji jakiejś jedynej Prawdy. W tym sensie liberalizm był i jest doktryną antyabsolutystyczną.

Inny sens antyabsolutyzmu liberalizmu wiąże się z jego oporem wobec każdej nadmiernie rozbudowanej władzy, bez względu na to, w imię jakich wartości by nie występowała. Sposobem na uniknięcie niebezpiecznej koncentracji władzy był i jest dla liberałów jej podział, czy to w sensie klasycznego jego wariantu proponowanego przez Monteskiusza i Locke'a na władzę ustawodawczą, wykonawczą i sądowniczą, czy to w postaci lansowanej przez ojców założycieli Stanów Zjednoczonych dekoncentracji władzy w postaci zasady *check and balance* oraz scedowywania jej prerogatyw na poziom lokalny (zasada samorządności).

6. Demokracja

Stosunek liberalizmu do demokracji nie jest bezproblematyczny. Nie ulega żadnej wątpliwości, że między zasadami liberalnymi a zasadami demokracji istnieje pewne napięcie.

Wynika ono z tego, że decyzje podjęte w ramach demokratycznych procedur wcale nie muszą z konieczności być zgodne z ideami liberalnymi, a przede wszystkim z ochroną wolności w jej wymiarze satysfakcjonującym liberalne pryncypia. Wielu liberałów, szczególnie tych wywodzących się z jego tradycji atomistyczno-posesywnej, za bardzo niebezpieczne dla liberalnych zasad uznawało demokratycznie ustalone ograniczenia funkcjonowania wolnego rynku w postaci stosownych regulacji prawnych, a także rozwój prawodawstwa pracy czy rozbudowę socjalnych funkcji państwa. Niektórzy z nich nie widzieli niczego zdrożnego w popieraniu tych reżimów, które ograniczając wolność polityczną starały się jednocześnie w pełni realizować ideały gospodarki wolnorynkowej z absolutną dominacją własności prywatnej. Bodaj najbardziej charakterystyczny w tym względzie był przypadek Chile pod rządami Pinocheta, którego gospodarką rządzili przedstawiciele neoliberalizmu ekonomicznego wywodzący się ze szkoły chicagowskiej (tzw. Chicago Boys). Ich intelektualnym i politycznym mentorem był Milton Friedman, który nie widział nic zdrożnego w popieraniu reżimu Pinocheta (podobnie jak Friedrich August von

Hayek). Także gdy spojrzy się na historyczne dzieje liberalizmu, można zauważyć, iż ideały demokratyczne przebijały się w niej stopniowo, od pewnych wstępnych intuicji obecnych w filozofii Johna Locke'a, który swym przywiązaniem do idei społeczeństwa cywilnego czy obywatelskiego, które powinno się rządzić według zasad umowy społecznej, utorował ścieżkę do późniejszej akceptacji demokracji, aż po refleksję filozoficzną Johna Stuarta Milla, w której znalazły one pełne poparcie. Nawet jednak w filozofii tego ostatniego proces demokratycznej partycypacji znajdował pewne ograniczenia w postaci postulowanego przez niego ograniczenia praw wyborczych dla osób niespełniających kryteriów posiadania stosownej własności czy odpowiedniego wykształcenia. Także poparcie dla demokracji obecne w poglądach Jeremy'ego Benthama czy Jamesa Milla nie było bezgraniczne. W tej sytuacji można zaryzykować tezę, według której dopiero w XX wieku fuzja liberalizmu i demokracji stała się oczywista i wyraźna. Zaś u takich myślicieli liberalnych jak Richard Rorty ideały demokratyczne wysunęły się wręcz na pierwszy plan (zob. Rorty 1995).

7. Podsumowanie i ocena

Liberalizmowi zawdzięczamy wiele dobrego. To z pewnością ta właśnie orientacja filozoficzna i polityczna najbardziej przyczyniła się do tego, że ostatnie kilkaset lat można jednak uznać za okres względnego postępu społecznego. Wiele jej ideałów na trwałe weszło do zestawu wartości określających dzisiejszą tożsamość ludzi Zachodu, co jest szczególnie widoczne w obliczu konfrontacji z ludźmi wychowanymi w innej tradycji myślenia. W tym sensie wszyscy jesteśmy liberałami. Nawet ci bowiem, którzy w obrębie kultury zachodniej w sposób jawny i wyraźny występują przeciwko liberalizmowi, z reguły hołdują większości jego ideałów. Wszystko to nie oznacza, że liberalizm w wielu swoich aspektach nie zasługuje na krytykę. W moim przekonaniu dotyczy to nade wszystko jego wersji atomistyczno-posesywnej. Szczególnie jej współczesne kontynuacje w postaci neoliberalizmu ekonomicznego w stylu Miltona Friedmana, czy tym bardziej libertarianizmu różnych odmian, kompromitują myśl liberalną i przyczyniają się do niesprawiedliwego uznawania jej jako w całości swej hołdującej egoizmowi czy socjaldarwinizmowi. Nawet

jednak komunitarystyczno-egalitarystyczna wersja liberalizmu wywodząca się do Johna Stuarta Milla a znajdująca swoje apogeum w myśli Johna Deweya i Johna Rawlsa nie jest wolna od słabości, co znakomicie wykazała jej krytyka marksistowska czy ortodoksyjnie komunitarystyczna (Ramsay 1997; Sandel 2009). Szczególnie słabym punktem nawet tej wersji liberalizmu jest niezadowalająca próba zdefiniowania równości przede wszystkim w kategoriach równych szans. Problem polega na tym, że akceptacja dla zasad gospodarki wolnorynkowej i jednoczesne oczekiwanie, iż będzie ona produkować społeczeństwo równych szans, jest naiwna. Albowiem nieuchronnie wiążące się z ową gospodarką produkowanie nierówności ekonomicznych w sposób konieczny przekładać się będzie na stałe odtwarzanie się nierówności społecznych. Problem ten można nazwać „przeklętym problemem liberalizmu". Niemniej nie ulega żadnej wątpliwości, że podjęte w XX wieku próby załagodzenia tego problemu przez wyraźne poparcie dla idei państwa socjalnego dobrze świadczą o zdawaniu sobie przez część liberałów sprawy z pierwotnej niesprawiedliwości stosunków społecznych wyznaczonych jedynie przez zasady gospodarki

wolnorynkowej, prowadzącej w sposób nieuchronny do koncentracji bogactwa i władzy. Być może próby te polegające *de facto* na maksymalnym zbliżeniu z myślą socjaldemokratyczną są tym, co pozwoli w ostateczności ocalić myśl liberalną jako cenne dziedzictwo Zachodu przed kompromitacją. Z pewnością natomiast nie pozwoli na to trzymanie się z uporem wersji atomistyczno-posesywnej liberalizmu. Dziś bowiem, kilka lat po wybuchu wielkiego kryzysu ekonomicznego, nie ma już żadnych wątpliwości, że to właśnie ta wersja myśli liberalnej doprowadziła do jego powstania. W tej sytuacji tylko reorientacja liberalizmu z torów atomistyczno-posesywno-leseferystycznych na tory komunitarystyczno-egalitarno-socjalne może pozwolić mu na przetrwanie w formie atrakcyjnej dla wszystkich, a nie tylko dla możnych tego świata.

Bibliografia

Bellamy R. (2000), *J.S. Mill, T.H. Green and Isaiah Berlin on the Nature of Liberty and Liberalism*, w: idem, *Rethinking Liberalism*, London: Continuum.

Bentham J. (1958), *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, tłum. B. Nawroczyński, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Berlin I. (1991), *Dwie koncepcje wolności*, tłum. D. Grinberg, w: idem, *Dwie koncepcje wolności*, wyb. i opr. J. Jedlicki, Warszawa: Res Publica.

Berlin I. (2002), *Oryginalność Machiavellego*, tłum. T. Bieroń, w: idem, *Pod prąd*, Poznań: Zysk i S-ka, s. 142–143.

Constant B. (1994), *O wolności starożytnych i nowożytnych*, w: B. Szlachta (red.), *Władza, wolność, prawo*, Kraków: Aureus.

Freedan M. (1978), *The New Liberalism. An Ideology of Social Reform*, Oxford: Clarendon Press.

Friedman M. (1993), *Kapitalizm i wolność*, tłum. M. Lasota, A. Kondratowicz, Warszawa: Centrum im. Adama Smitha.

Górecki O.A. (2013), *Obrona państwa ogranicznego. Polityczno-prawna doktryna Herberta Spencera*, Kraków: Księgarnia Akademicka.

Grygieńć J. (2012), *Wola powszechna w filozofii politycznej*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.

Hobhouse L. (1978), *Liberalizm*, w: B. Sobolewska, M. Sobolewski (red.), *Myśl polityczna XIX i XX w. Liberalizm*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Locke J. (1992), *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Z. Rau, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Locke J. (1963), *List o tolerancji*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Macpherson C.B. (1964), *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*, Oxford: Oxford University Press.

Mill J.S. (1966), *Zasady ekonomii politycznej i niektóre jej zastosowania do filozofii społecznej*, tłum. E. Taylor, t. II, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Mill J.S. (1978), *O rządzie reprezentacyjnym*, w: B. Sobolewska, M. Sobolewski (red.), *Myśl polityczna XIX i XX w. Liberalizm*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Mill J.S. (2002), *Utylitaryzm, O wolności*, tłum. M. Ossowska, A. Kurlandzka, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Ramsay M. (1997), *What's Wrong with Liberalism*, London: Continuum.

Rawls J. (1994), *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Rawls J. (1998), *Liberalizm polityczny*, tłum. A. Romaniuk, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Rorty R. (1995), *Pierwszeństwo demokracji wobec filozofii*, tłum. J. Margański, w: idem, *Obiektywność, relatywizm*

i prawda, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
Sandel M. (2009), *Liberalizm a granice sprawiedliwości*, tłum. A. Grobler, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
Shklar J. (1995), *Zwyczajne przywary*, tłum. M. Król, Kraków: Znak.
Smith A. (2007), *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, t. I i II, tłum. S. Wolff i in., Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
Sobolewska B., Sobolewski M. (red.) (1978), *Myśl polityczna XIX i XX w. Liberalizm*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
Spencer H. (2002), *Jednostka wobec państwa*, tłum. A. Bosiacki, Warszawa: Liber.
Szahaj A. (2001), *Jednostka czy wspólnota. Spór liberałów z komunitarystami a „sprawa polska"*, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
Szahaj A., Jakubowski M.N. (2005), *Filozofia polityki*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
Thoreau H.D. (1978), *Obywatelskie nieposłuszeństwo*, w: B. Sobolewska, M. Sobolewski (red.), *Myśl polityczna XIX i XX w. Liberalizm*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
Turowski M. (2014), *C.B. Macpherson. „Indywidualizm posiadaczy" a dylematy współczesnej ontologii*

politycznej, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.

Walicki A. (2013), *Czy możliwy jest liberalizm lewicowy*, w: idem, *Od projektu komunistycznego do neoliberalnej utopii*, Kraków: Universitas.

Przypisy

[1] Jak powiada główny ideolog neoliberalizmu ekonomicznego Milton Friedman (1993, s. 186): „nie można być jednocześnie zwolennikiem egalitaryzmu i liberałem".

[2] „Wolny rynek musi zostać ujęty w ramy politycznych i prawnych instytucji, regulujących ogólne trendy zdarzeń ekonomicznych i dbających o społeczne warunki niezbędne do zaistnienia autentycznej równości możliwości. Elementy tej struktury są dostatecznie znane, choć warto może wspomnieć wagę, jaką przykłada się do zapobiegania nadmiernej akumulacji własności i bogactwa oraz do zapewnienia wszystkim równych możliwości kształcenia. Szanse w zakresie edukacji kulturalnej i zdobycia umiejętności nie powinny zależeć od czyjejś pozycji klasowej, a więc system szkolny, czy to publiczny czy prywatny, winien

być zaprojektowany tak, by niwelował bariery klasowe” (Rawls 1994, s. 104).

Adam Chmielewski

KOMUNITARYZM

Magdalena Środa

INDYWIDUALIZM

FILOZOFIA SPOŁECZNA

Adam Chmielewski

Komunitaryzm

S ł o w a k l u c z o w e: *komunitaryzm, liberalizm, wspólnota, indywidualizm, partykularyzm, uniwersalizm, atomizm, prawa człowieka, wolność, silne wartościowanie*

Wstęp

Komunitaryzm to nazwa dla rozmaitych stanowisk funkcjonujących na gruncie teorii i filozofii polityki oraz praktyki politycznej. Kładą one nacisk na rolę wspólnoty w kształtowaniu jednostki, zasad współżycia społecznego i polityki. Nazwa „komunitaryzm” powstała w XIX stuleciu; jej twórca, John Goodwyn Barmby (1820–1881), przywódca angielskiego ruchu czartystowskiego, socjalista utopijny i współpracownik Roberta Owena, w 1841 roku odniósł się za pomocą tego terminu do utopijno-socjalistycznych eksperymentów społecznych. Elementy stanowiska komunitarnego występują

jednak w licznych ruchach politycznych i etycznych w różnych epokach; zalążki idei komunitarnych tkwią w Nowym Testamencie, chrześcijańskim ruchu monastycznym oraz katolickim ruchu robotniczym, głoszącym związki solidarności między grupami robotniczymi; komunitaryzm ma również związek z personalistyczną filozofią Emmanuela Mouniera. Silne wątki komunitarne występują w teoriach filozofów i socjologów, m.in. Émile'a Durkheima i Ferdinanda Tönniesa. Współcześnie komunitaryzm jako ruch ideologiczno-polityczny funkcjonuje w Stanach Zjednoczonych, gdzie jest upowszechniany przez Amitaia Etzioniego i Williama A. Galstona. Komunitarne tendencje znajdują poświadczenie w badaniach socjologów analizujących indywidualistyczne społeczeństwo amerykańskie (Bellah 1996). Idee zachodniego, głównie amerykańskiego komunitaryzmu, służą jako wsparcie dla analogicznych idei w Azji Wschodniej (Bell 2013). W Polsce komunitaryzm odgrywa istotną rolę w debatach intelektualnych i akademickich (m.in. Szahaj 2000), lecz nie zyskał platformy politycznego oddziaływania. Niektóre twierdzenia komunitarne są częścią programów politycznych partii

konserwatywnych, budząc zarazem opór partii zorientowanych liberalnie; lewicowy komunitaryzm nie znajduje w Polsce reprezentacji.

Jako nurt filozofii politycznej komunitaryzm powstał w reakcji na nowatorskie sformułowanie doktryny liberalnej przez Johna Rawlsa (Rawls 1971). Do najważniejszych reprezentantów współczesnego komunitaryzmu filozoficznego zaliczani są Alasdair MacIntyre, Michael Sandel, Charles Taylor i Michael Walzer. Sformułowali oni zasadniczy korpus doktryn, tez i argumentów uważanych za charakterystyczne dla współczesnego komunitaryzmu filozoficznego. Należy zaznaczyć jednak, że każdy z nich mniej lub bardziej stanowczo odżegnuje się od komunitaryzmu, zapewne w dążeniu do odcięcia się od rozmaitych praktyczno-politycznych projektów posługujących się szyldem komunitaryzmu. Tekst ten jest poświęcony tezom ich filozofii politycznej i moralnej.

Jeżeli liberalna koncepcja sprawiedliwości jako bezstronności Rawlsa odegrała rolę negatywnej inspiracji dla wszystkich wymienionych myślicieli, to ich pozytywne inspiracje są również zbieżne. W przypadku

MacIntyre’a taką rolę odegrały idee Karola Marksa, Arystotelesa i św. Tomasza; pewną rolę spełnił w jego rozwoju intelektualnym Herbert McCabe, irlandzki dominikanin urodzony w Wielkiej Brytanii, charyzmatyczny i porywający kaznodzieja i redaktor, znany z surowej i błyskotliwej krytyki Kościoła katolickiego (McCabe 1979, 2007). Taylor znajdował inspirację negatywną nie tylko w pismach Rawlsa, lecz także Isaiaha Berlina, natomiast pozytywny wpływ wywarły na niego głównie pisma Georga W. Hegla i Ludwiga Wittgensteina oraz doktryny hermeneutyczne. Idee Marksowskie oddziałały w istotnej mierze na Michaela Walzera. Michael Sandel, który jako Rhodes Scholar studiował w Balliol College w Oxfordzie, uzyskał doktorat pod kierunkiem Taylora.

Mimo zbieżności inspiracji negatywnych i pozytywnych, filozoficzny komunitaryzm jest zróżnicowany i nie poddaje się łatwo spójnej konceptualizacji. Istnieje jednak wiele tez o charakterze ontologicznym, epistemologicznym, etycznym i politycznym, które, choć zyskały różne sformułowania i są rozmaicie interpretowane, można uznać za elementy tożsamości tego ruchu, uzasadniające

posłużenie się w odniesieniu do nich zbiorczą nazwą komunitaryzmu.

Wiodącą tezą ruchu komunitarnego jest antyindywidualizm. Zgodnie z tą tezą tradycyjne liberalne przeciwstawienie jednostki ludzkiemu kolektywowi jest nieporozumieniem. Przedstawiciele tego nurtu uważają, że opozycja „jednostka czy wspólnota" nie da się w istocie sformułować, nie do pomyślenia jest bowiem jednostka ludzka jako istota nieukształtowana przez jakiś kolektyw ludzki. W perspektywie komunitaryzmu bardziej adekwatna jest opozycja między „społeczeństwem" lub „społeczeństwem otwartym" (*Gesellschaft*) a „wspólnotą" lub „społeczeństwem zamkniętym" (*Gemeinschaft*) (Tönnies 1887; Popper 1945; Chmielewski 2001). W sensie ontologicznym komunitarny antyindywidualizm oznacza zatem negację indywidualistycznego lub atomistycznego przekonania o społeczeństwie jako złożonym z autonomicznych jednostek (Watkins 2001), oraz uznanie pierwotności wspólnotowych form życia.

W opozycji do uniwersalizmu komunitarianie głoszą partykularyzm. Rozmaite tezy o charakterze partykularystycznym zostały sformułowane w polemice z liberalizmem

aspirującym do przedstawienia powszechnie obowiązujących zasad życia społecznego. Komunitarianie podkreślają formacyjne znaczenie lokalnych wspólnot ludzkich, w tym grup etnicznych, narodowych, kulturowych i związków religijnych. U niektórych myślicieli komunitarnych, partykularyzm przybiera postać relatywizmu; np. w opozycji do uniwersalizmu i kosmopolityzmu liberalnego MacIntyre broni etycznych podstaw patriotyzmu. Jakkolwiek komunitarianie opowiadają się za rozmaicie interpretowanym partykularyzmem, to bezpodstawne są sugestie, iżby czerpali inspirację z pism nazistowskiego ideologa Carla Schmitta (Holmes 1998), nie można im przypisać dążności nacjonalistycznych czy ksenofobicznych, podobnie trudno uznać, iżby przemawiała przez nich nostalgia za zmistyfikowaną wizją dawnej wspólnoty.

Z partykularyzmem komunitarnym ściśle wiąże się tradycjonalizm. Tradycja na gruncie komunitaryzmu jest rozumiana niekiedy w sposób zbliżony do niektórych postaci konserwatyzmu, zachodzą jednak między nimi mniej lub bardziej istotne różnice. Wychodząc od przekonania o tradycyjnym i partykularnym kształtowaniu jednostek ludzkich przez lokalne

wspólnoty, komunitarianie wskazują nie tylko na to, że obyczaje, zasady moralne, język i cała kultura mają charakter nieuniwersalny; sądzą, że dotyczy to również władzy samej racjonalności. Podkreślają rolę afektywnych aspektów ludzkiego życia oraz argumentują, iż wyborów dokonywanych przez jednostki nie można zredukować wyłącznie do kalkulacji celowo-racjonalnej. Ludzkie wybory bowiem są determinowane przez rozmaite czynniki uznawane za istotne na gruncie wspólnot, w ramach których one funkcjonują, są dokonywane w zgodzie z zasadami postępowania ukształtowanymi w tych wspólnotach, wskutek czego takich wyborów nie można uznać za nieracjonalne. To prowadzi niektórych przedstawicieli tego nurtu do tezy, iż istnieje nie jedna uniwersalna racjonalność, lecz wiele nieuniwersalnych racjonalności.

Na płaszczyźnie teorii politycznej do najważniejszych wątków komunitaryzmu należy krytyka liberalnego pojmowania wolności; stała się ona punktem wyjścia do sformułowania wielu warunków umożliwiających stosunki wolności. Przedmiotem krytyki komunitarian było również kontraktualne rozumienie relacji międzyludzkich jako stosunków zawieranych

dobrowolnie przez wolne i autonomiczne jednostki. Podobnie jak w przypadku wolności, kładli oni nacisk na wspólnotowe warunki umożliwiające nawiązywanie takich stosunków oraz problematyzowali ich sprawiedliwość. Krytyka komunitarian jest również skierowana przeciwko liberalnej koncepcji praw człowieka.

Znacząca część krytyki komunitarian ogniskowała się wokół liberalnego rozumienia osobowości ludzkiej; krytyka tej koncepcji stała się zarazem sposobem na sformułowanie stanowiska pozytywnego zarówno w tej kwestii, jak i licznych powiązanych z nią. Z tego względu istotna część tego tekstu dotyczy tego zagadnienia; pokrótce odnosi się także do wskazanych tu tez stanowiących o doktrynalnej tożsamości filozoficznego komunitaryzmu.

1. Krytyka uniwersalistycznych aspiracji liberalizmu

Według Rawlsa jego teoria sprawiedliwości stanowi coś w rodzaju obiektywnego i niedającego się podważyć „punktu Archimedesowego", który nie jest zależny od pragnień i interesów konkretnych jednostek

(Rawls 1971, s. 359–360). Obierając stanowisko Kanta za punkt wyjścia swoich rozważań, krytykuje utylitaryzm za to, że pojmuje on dobro jako zaspokajanie potrzeb nie konkretnych, równych sobie jednostek, lecz zbiorowości społecznej oraz dlatego, że ze względu na tak pojmowane dobro ogólne dokonuje „zespojenia" wielu osób w jeden system pragnień. W jego przekonaniu utylitaryzm nie bierze poważnie różnic między poszczególnymi osobami (Rawls 1971, s. 43).

Pierwsze z wymienionych przekonań komunitarianie interpretują jako dążenie do nadania powszechnej obowiązywalności jego teorii sprawiedliwości. Przedstawiciele filozoficznego komunitaryzmu starają się wykazać, iż koncepcja ta nie ma takiego charakteru oraz że nie jest ona ideologicznie i doktrynalnie obojętna. Starają się również wykazać, że Rawls nie zrealizował jednej ze swoich naczelnych ambicji odparcia utylitaryzmu jako filozoficznej podstawy teorii sprawiedliwości.

Zasady sprawiedliwości w liberalnym społeczeństwie mają w zamierzeniu być neutralne ze względu na indywidualne, prywatne koncepcje dobra, jakie poszczególni

ludzie pragną realizować w społeczeństwie tworzonym przez siebie za zasłoną niewiedzy. Z tego punktu widzenia neutralność jest ściśle związana z rozumieniem osobowości człowieka mającego zamieszkać w społeczeństwie konstruowanym za zasłoną niewiedzy. Michael Sandel uważa jednak, że z metafizycznego punktu widzenia ta koncepcja osobowości ma charakter nieneutralny i nieuniwersalny, ponieważ wyklucza pełnoprawne uczestnictwo w takim społeczeństwie osób, dla których szczególnie cenne są wartości wspólnotowe: ich dążenia w takim liberalnym społeczeństwie nie mogą być zaspokojone. Rawlsowskie *polis* zmuszałoby swoich obywateli do postrzegania siebie jako uczestników w systemie współpracy wzajemnej, osiągających dzięki temu korzyści, których nie mogliby uzyskać własnym wysiłkiem, lecz nie byliby oni powiązani ze swymi współobywatelami za pomocą więzi, których zerwanie lub zmiana zmieniałoby ich tożsamość jako osób (Sandel 1992, s. 51). Jeżeli więc Rawls uważa utylitaryzm za ślepy na odmienne tożsamości jednostek ludzkich, to Sandel sądzi, iż Rawls pozostaje ślepy na konstytutywny dla tożsamości jednostek charakter więzi społecznych oraz na

konstytutywny charakter tychże więzi dla koncepcji dobra, jakie każda z nich formułuje i realizuje w swoim życiu.

Po drugie, problemy z neutralnością i uniwersalnością Rawlsowskiej zasady swobody wyboru pojawiają się także na płaszczyźnie nie tylko indywidualnej, lecz także zbiorowej. Pozycja wyjściowa jest zaprojektowana przez Rawlsa tak, aby zagwarantować bezstronność, a tym samym sprawiedliwość każdej wypracowanej w niej ugody społecznej. Według Sandela nie można jednak mówić o jakimkolwiek wyborze w samej pozycji wyjściowej: jakkolwiek bowiem jednostki mają teoretycznie wolność wyboru dowolnych zasad sprawiedliwości, to sytuacja, w jakiej umieścił je Rawls, sprawia, że będą one *chciały* wybrać tylko pewne zasady, na które wyrażą zgodę w jednomyślny sposób. Według samego Rawlsa akceptacja tych zasad nie opiera się na hipotezie co do jakiegoś prawa psychologicznego lub prawdopodobieństwa. Jego celem jest wykazanie, że zgoda na te zasady ze strony uczestników sytuacji wyjściowej jest jedynym możliwym wyborem, jaki da się pogodzić z pełnym opisem pozycji wyjściowej, jego zaś argumentacja ma charakter ściśle dedukcyjny (Rawls 1971, s. 171).

Wynika stąd, że w sytuacji wyjściowej nie ma właściwie miejsca na autentyczne negocjacje i ścieranie się poglądów czy wypracowywanie kompromisu. Aby to było możliwe, niezbędna jest różnica interesów i różnica w wiedzy, dostępie do władzy i preferencjach osób, które uczestniczą w negocjacjach. Jednak w zaprojektowanej przez Rawlsa pozycji wyjściowej jednostki są w istotnym sensie pozbawione jakichkolwiek różnic; są one kantowskimi racjonalnymi podmiotami, których realne cechy uległy zawieszeniu. Nawet autentyczna dyskusja między nimi nie jest możliwa, ponieważ o każdej z nich Rawls zakłada, iż rozumuje w dokładnie taki sam racjonalny sposób i wyprowadza – jak w logice dedukcyjnej czy „geometrii moralnej" – dokładnie te same wnioski. Ostatecznie ugoda uzyskana w pozycji wyjściowej nie jest porozumieniem osiągniętym z innymi, aby wspólnie przestrzegać pewnych warunków, lecz jest uznaniem obowiązywalności pewnego zbioru zdań; jest więc porozumieniem o charakterze poznawczym, nie zaś dotyczącym woli (Sandel 1992, s. 65).

2. Wspólnota i tradycja

Konstytutywne dla komunitaryzmu jest naturalnie pojęcie wspólnoty. Uzyskało ono rozmaite dookreślenia; najpełniejsze z nich, jak się wydaje, zaproponował Alasdair MacIntyre. W jego filozofii moralnej z pojęciem wspólnoty nierozerwalnie wiąże się pojęcie tradycji: wspólnota jest nośnikiem tradycji, tradycja zaś jest przewodnikiem wspólnoty. Oba te terminy, które w jego ujęciu się nawzajem definiują, pojmuje on w pluralistyczny sposób: każda jednostka ludzka jest wytworem pewnej wspólnoty o określonej tradycji, języku i kultywowanych praktykach. Uważa, że posługiwanie się językiem, za pomocą którego każdy człowiek zyskuje zdolność budowania swej samoświadomości i racjonalności, jest umiejętnością nabywaną dzięki jego uczestnictwu w praktykach specyficznych dla wspólnoty, w której się rozwija. Pojęcia języka, w jakim mówimy, uzyskują swoje znaczenie dzięki tradycyjnie i wspólnotowo ukształtowanym praktykom społecznym, w które angażujemy się jako członkowie takiej wspólnoty. Zrozumienie roli i znaczenia określonego pojęcia wymaga więc rozumienia go

w perspektywie danej praktyki, kultywowanej przez daną wspólnotę w ramach danej tradycji, nie zaś w oderwaniu od niej.

Warunkiem niezbędnym wszelkiej ludzkiej indywidualnej samoświadomości jest świadomość własnej tradycji, tj. historii wspólnoty, w której każdy człowiek się kształtuje (MacIntyre 1984, s. 386). Zaangażowanie we wspólną deliberację o własnej wspólnocie MacIntyre (1984, s. 396–397) uważa za warunek racjonalnej debaty dotyczącej celów życia i środków ich osiągania, definiowania wspólnego dobra w ramach danej tradycji. Łącząca się z tym idea „dociekań konstytuowanych przez tradycję i tradycję konstytuujących" wiedzie MacIntyre'a do odrzucenia pojęcia racjonalności jako takiej, niepowiązanej z jakimikolwiek wspólnotowymi formami ludzkiego życia; uważa, że nie istnieje racjonalność, która nie byłaby racjonalnością jakiejś określonej wspólnoty i tradycji, a przez to nie byłaby zarazem racjonalnością odmienną od racjonalności innej wspólnoty, jej tradycji i jej języka. Każda racjonalność bowiem, także racjonalność osób najbardziej racjonalnych, jest konstytuowana przez jakąś tradycję i przez jej kultywowanie podtrzymuje ją, zapewniając jej przyszłe trwanie.

Z punktu widzenia idei „badania konstytuowanego przez tradycję i tradycję konstytuującego, treść twierdzeń poszczególnych doktryn zawsze jest zależna właśnie od tego, jak jest ona faktycznie zaawansowana, od szczególnych własności języka użytego w jej sformułowaniu, od tego, co należało w owym czasie i miejscu odrzucić, aby daną doktrynę można było zaakceptować, a także od tego, co w owym miejscu i czasie należało przyjąć, aby uznanie tej doktryny było możliwe. Wszystkie doktryny, tezy i argumenty należy pojmować w perspektywie ich historycznych kontekstów" (MacIntyre 1988, s. 9).

Dialogiczność i agonistyczność to cechy wspólnotowego procesu, w którym kształtuje się człowiek oraz jego świadomość i racjonalność. Historia tradycji danej wspólnoty jest narracją jej wewnętrznego dialogu, sporu, a nawet konfliktu między jednostkami, spierającymi się między sobą o kształt i kierunek rozwoju ich wspólnoty. Zaangażowanie w praktyki racjonalności i sprawiedliwości odbywa się w ramach określonej tradycji, drogą konwersacji oraz konfliktu z innymi członkami tej tradycji. „Nie ma płaszczyzny, żadnego obszaru badawczego, jakiegoś sposobu uczestnictwa w praktyce

rozwijania, oceny i akceptacji czy odrzucania racjonalnych argumentów z wyjątkiem tego, który oferuje pewna określona wspólnota" (MacIntyre 1988, s. 350).

Uznanie partykularności wszelkich form ludzkiej racjonalności oraz krytyka uniwersalistycznego pojęcia racjonalności prowadzi MacIntyre'a do stanowiska relatywistycznego. Jeżeli bowiem jedyne standardy racjonalności danej wspólnoty są dostępne dzięki związanej z nią tradycji i za jej pośrednictwem, to żadna kwestia sporna między opozycyjnymi tradycjami nie jest racjonalnie rozstrzygalna. Uznanie czegoś lub wyprowadzenie jakiegoś wniosku może być racjonalne względem standardów pewnej racjonalności, ale nie musi być racjonalne samo w sobie. „Niemożliwa jest racjonalność jako taka. Każdy zbiór standardów, każda tradycja ucieleśniająca zespół standardów ma tak samo wiele jak i tak samo mało praw do tego, aby zabiegać o naszą akceptację, jak każda inna" (MacIntyre 1998, s. 352).

3. Krytyka atomizmu i praw człowieka

W interpretacji zwolenników filozoficznego komunitaryzmu liberalizm zakłada atomistyczne rozumienie społeczeństwa. Koncepcje atomistyczne postrzegają społeczeństwa jako zbiorowiska niezależnych od siebie jednostek, które na mocy umowy ustanawiają wspólnotę. Doktryny te uznają priorytet pojęcia praw człowieka. Przypisując jednostkom pewne absolutne prawa, odmawiają zarazem takiego samego statusu zasadzie przynależności lub zobowiązania, tj. zasadzie stwierdzającej nasze zobowiązanie do przynależenia lub wspierania społeczeństwa określonego typu; kwestionują również obowiązek posłuszeństwa wobec autorytetu. Innymi słowy, teorie zakładające priorytet praw akceptują zasadę przypisującą ludziom prawa w sposób wiążący bezwarunkowo, tzn. wiążącą ludzi jako takich, lecz nie uznają zasady przynależności lub zobowiązania w sposób równie bezwarunkowy. Obowiązek przynależności społeczeństwa lub jego wspierania albo posłuszeństwa wobec jego autorytetów uznają za rzecz wtórną jako

nałożony na nas warunkowo, na mocy naszej zgody lub dlatego, że są one dla nas korzystne. Obowiązek przynależności jest wyprowadzany w pewnych okolicznościach z bardziej fundamentalnej zasady przypisującej jednostkom prawa (Taylor 1985b, s. 188).

Podkreślając ideę wolności jednostek i ich swobodnego decydowania o sobie, teorie te przypisują centralne znaczenie wolności wyboru własnego, prywatnego sposobu życia. Zarazem nie uznają, że przypisanie niezbywalnych praw ludziom jest równoznaczne z tezą, iż wolność decydowania o sobie i swoboda korzystania z należnych im praw implikuje ideę realizacji pewnych potencjalności drzemiących w ludziach. Ostrożność ta według Taylora wynika z podejrzenia, że wraz z uznaniem istnienia pewnych możliwości w ludziach oraz wraz z uznaniem idei ich kształtowania, rozwijania i doskonalenia, konieczne będzie zarazem uznanie tezy o obowiązku ich rozwijania spoczywającego na danej jednostce, a ponadto obowiązku, jaki jednostka ta zmuszona byłaby podjąć wobec innych w celu wypełnienia tego obowiązku wobec siebie samej. Takie konsekwencje wiodłyby do zgody na pewne ograniczenia wolności indywidualnej, które dla

zwolenników atomistycznego rozumienia społeczeństwa byłyby niemożliwe do zaakceptowania.

Liberalna koncepcja swobody wyboru sposobu życia jest równoznaczna z tym, że wszystkie wybory są równie zgodne z zasadą wolności i że z punktu widzenia tej zasady żaden wybór nie może być uznany za lepszy lub gorszy (Taylor 1985b, s. 196). Taylor argumentuje jednak, że samo pojęcie wyboru implikuje, iż nawet zwolennik pierwotności praw oraz swobodnego korzystania z nich musi mieć inne zasady, obok zasady wolności, które pozwalają mu kierować swoim wyborem między jednym a drugim sposobem życia. Sama zasada wolności pozostaje bowiem doskonale obojętna na to, co wybieramy.

Jeżeli jednak nie można przypisać ludziom niezbywalnych praw, nie uznając zarazem istotności pewnych ludzkich zdolności i konieczności ich rozwijania, i jeżeli to uznanie ma pewne konsekwencje normatywne, a mianowicie, że naszym obowiązkiem jest kształtować i umacniać te zdolności w sobie samych i w innych, to stanowi to dowód, iż zdolności takie mogą się rozwijać tylko w społeczeństwie, oraz że musimy należeć do

określonego społeczeństwa i je wspierać (Taylor 1985b, s. 197). Teorie uznające niekwestionowalny priorytet praw człowieka są zatem fundamentalnie błędne, ponieważ przypisując pierwszeństwo prawom, są zobowiązane uznać zarazem priorytet kontekstu społecznego nadrzędny wobec praw, kontekst ten bowiem stanowi warunek funkcjonowania i respektowania tych praw. Teorie uznające nadrzędność praw, niedostrzegające zależności tezy o fundamentalności praw od jeszcze bardziej fundamentalnej tezy o konieczności przynależenia do określonego społeczeństwa, opierają się więc na nieporozumieniu: nie da się bowiem oddzielić idei prawa człowieka od tezy społecznej o niezbywalności kontekstu, w którym prawa te mogą się w ogóle pojawić. Jest więc rzeczą wewnętrznie sprzeczną uznawanie praw jednostkowych i jednoczesne zaprzeczanie idei obowiązku jednostek wobec społeczeństwa umożliwiającego korzystanie z tych praw. Taylor sądzi również, że gdy kto żąda bezwzględnego respektu dla swoich praw, nie może nie brać pod uwagę praw innych ludzi, np. pod pretekstem, że troskę o cudze prawa należy pozostawić ich nosicielom. Obrona moich własnych praw bez względu na prawa innych ludzi jest

równoznaczna z opowiedzeniem się za „okaleczonym” atomistycznym sposobem życia (Taylor 1985b, s. 198).

4. Krytyka liberalnego pojęcia osobowości

Komunitarianie zarzucają koncepcji Rawlsa teoretyczne sankcjonowanie aspołecznego indywidualizmu; uznają to za nieuchronną konsekwencję samej konstrukcji osobowości zakładanej przez Rawlsa. Aspołeczność jednostek ludzkich w republice Rawlsa wyraża się w tym, że dla ludzi umieszczonych za zasłoną niewiedzy poczucie wspólnoty z pozostałymi jej członkami opiera się wyłącznie na ich decyzji o wyborze tej wspólnoty, który może być dokonany przez istoty „już gotowe”, zanim wkroczyły w społeczny kontekst, niewymagające więc procesu socjalizacji i kulturacji. Poczucie przynależności nie jest dla nich czymś, co je ukształtowało i co ma wpływ na ich decyzje, kierują się one bowiem czystą, po kantowsku pojętą racjonalnością.

Taki pogląd na istotę ludzką i wspólnotę ma decydujące znaczenie dla charakteru celów, dla których taka wspólnota jest powoływana i dla

których ludzie w ogóle łączą się ze sobą w zbiorowości. Dobrem, jakiego ludzie z koncepcji Rawlsa oczekują po przystąpieniu do wspólnoty politycznej, jest uczestnictwo w dobrze urządzonym i dobrze rządzonym, przewidywalnym systemie współpracy mającej na celu ich wzajemną korzyść. System ten jest ustanowiony przez jednostki, które są wobec tego systemu uprzednie i z góry już ukształtowane, w czym przypominają podmioty z deontologicznej etyki Kanta. Komunitarianie uważają, że w koncepcji Rawlsa moralność zostaje sprowadzona do wyrażania upodobań, preferencji i skłonności, co z kolei ujawnia subiektywistyczne, emotywistyczne wpływy na jego filozofię polityczną. Sandel uznaje ten element za świadectwo wpływu Hume'a na Rawlsa.

Interpretacja ta pozwala postawić pytanie, czy rzeczywiście liberalna społeczność Rawlsa zapewnia wolność wyboru w realizacji własnych celów. Sandel uważa, że wolność wyboru okazuje się tylko pozorna, co wynika z przyjętej przez niego koncepcji osobowości. Emotywistyczne pojmowanie moralności polega na tym, że jednostka dąży do tego, na co wskazuje jej swoisty rachunek odczuwanych przez nią

pragnień i pożądań. Jeżeli jednak cele ludzkich dążeń mają takie źródło, to podmioty tych pragnień i dążeń nie mają wielkiego wyboru w obieraniu swych celów. Człowiek powiązany jedynie w przygodny sposób ze swymi pragnieniami miałby jedynie za zadanie poddać analizie introspekcyjnej stan własnych doznań, ustalić ich występowanie, a następnie, opierając się na tej wiedzy, dążyć do ich zaspokojenia: element wyboru jest w tym procesie zasadniczo nieobecny.

Tak pojmowana jednostka ludzka jest osobowością lub jaźnią „nieusytuowaną”; to rozumienie człowieka nie dopuszcza, aby był on w konstytutywny sposób związany z własnymi celami i planami życiowymi. Relacja osoby ludzkiej do wspólnoty oraz do własnych celów ma według Rawlsa charakter swobodnego, przygodnego wyboru, który może się zmieniać w miarę zmian sytuacji danej osoby, przez co jednak istota tej osoby nie podlega zmianom, jest ona bowiem jak gdyby już dana i w swym byciu po kantowsku nieuwarunkowana. Konsekwencją tego dystansu podmiotu wobec własnych celów i projektów życiowych jest umieszczenie osobowości poza zasięgiem doświadczenia,

ustalenie zaś jej tożsamości możliwe raz na zawsze (Sandel 1992, s. 51).

Komunitaryzm uznaje taką koncepcję człowieka za nie tyle niepożądaną, co wewnętrznie sprzeczną. Nie można bowiem sobie pomyśleć moralnej istoty ludzkiej poza kontekstem społeczeństwa, w którym jest ona na moralnego człowieka kształtowana. Z komunitarnej perspektywy najpoważniejsza trudność Rawlsa polega na tym, że jego teoria nie dostarcza teoretycznych środków pozwalających na rozróżnienie ocen moralnych i epistemologicznych od samych przedmiotów, które są oceniane. Jeżeli bowiem wyznawane przez danego człowieka fundamentalne wartości i cele mają spełniać funkcję oceniania i kierowania jego konkretnymi pragnieniami i dążeniami, do czego są powołane, to muszą mieć one uzasadnienie i ugruntowanie w czymś innym niż w samym tylko fakcie, iż człowiek ten posiada te pragnienia i dążenia. Zasady kierujące jego postępowaniem w zaspokajaniu jego pragnień nie mogą opierać się na samych tych pragnieniach, ponieważ gdyby tak miało być, nie miałoby żadnego sensu mówienie o jakichkolwiek zasadach moralnych; każda zachcianka stanowiłaby swoiste

samouzasadnienie, byłaby wystarczającym powodem do jej zaspokojenia, a jej ocena jako czegoś, od czego należałoby się powstrzymać, byłaby niemożliwa. Zgodnie z rozumieniem moralności przez Rawlsa to, co dobre, jest pojmowane jako samouzasadnienie dla przygodnych pragnień, to zaś, co złe jest pojmowane jako to, co uniemożliwia ich zaspokojenie. Zakładana przez Rawlsa psychologia jest według komunitarian fałszywa i wewnętrznie sprzeczna zarazem, ponieważ psychologia ludzka nie może się sprowadzać wyłącznie do „bezpośredniej samowiedzy" o własnych pragnieniach (Sandel 1992, s. 51).

Jak większość liberałów, Rawls odrzuca tezę o konstytutywnej roli wspólnoty dla jednostki, ponieważ sądzi, iż społeczeństwo stanowiłoby wówczas „jakąś organiczną całość, mającą swoje własne życie, które jest odmienne i wyższe od życia wszystkich jego członków w ich wzajemnych stosunkach" (Rawls 1971, s. 364). Sprzeciwiając się takiej opinii, komunitarianie uważają, że konstytutywna koncepcja wspólnoty wcale nie jest metafizycznie bardziej problematyczna niż konstytutywne pojęcie sprawiedliwości, którego broni Rawls (Sandel 1992, s. 167–168). Jeżeli więc utylitaryzm nie

bierze poważnie naszej wzajemnej jednostkowej odróżnialności, to koncepcja sprawiedliwości jako bezstronności nie bierze poważnie faktu naszej wspólnotowości.

5. Komunitarna koncepcja jednostki ludzkiej

Istotnym dorobkiem komunitarnej krytyki liberalnej koncepcji jaźni są nie tylko powyższe negatywne argumenty, lecz także pozytywne koncepcje ludzkiej osobowości. Jedną z jej postaci sformułował MacIntyre, inną zaś Taylor. MacIntyre'owska „narracyjna koncepcja osobowości" zakłada, że każdy z nas rozumie okoliczności własnego życia jako nosiciel określonej tożsamości społecznej. Historia życia każdego człowieka jest bowiem nieuchronnie wpleciona w historię wspólnot kształtujących jego osobową tożsamość. Każdy rodzi się z określoną przeszłością i indywidualistyczne odcinanie się od niej oznacza deformację jego stosunków ze światem; posiadanie historycznej tożsamości i tożsamości społecznej pokrywa się. Nawet bunt przeciwko własnej tożsamości jest jednym z możliwych sposobów jej wyrażenia.

Innymi słowy, w nieuchronny sposób każdy jest nosicielem tradycji, która go ukształtowała (MacIntyre 1981, s. 394–395).

Nasze osobowości tkamy jak tkaninę w miarę opanowania technik językowych i przetykamy na nowo pod wpływem nowych doświadczeń i nabywania nowych umiejętności. Liberalny indywidualizm zakłada, że nasze osobowości mogą być tkane w dowolny sposób, niepodlegający żadnym koniecznościom, nie dostrzegając, że owo tkanie nigdy nie jest procesem dowolnym. Odbywa się ono pod dyktando wzorców dramatycznego budowania narracji życia ludzkiego, nabywanych wraz z innymi uzyskiwanymi we wspólnocie umiejętnościami: posługiwania się językiem i poruszania się po świecie, które są umiejętnościami praktycznymi. Jako umiejętności praktyczne, mają one charakter celowy; tym sposobem od samego początku naszego budowania własnej świadomości – nawet jeżeli nie jesteśmy tego świadomi – teleologia wkracza do naszego życia.

Żadnego społeczeństwa nie da się zatem zrozumieć w oderwaniu od zbioru opowieści, które ukształtowały jego pierwotny potencjał dramatyczny (MacIntyre 1981, s. 386). Nasza

świadomość samych siebie jest zbiorem mniej lub bardziej spójnych narracji opowiadających o nas i naszych celach życiowych. Dowolność, często mylona z wolnością, wkracza do naszego życia wówczas, gdy owe narracje rozpadają się na nieskoordynowane zbiorowisko oderwanych fragmentów, którym nie potrafimy przywrócić spójności, narzucając im jedność określonego celu i sensu osobistego istnienia. Filozofia moralności MacIntyre'a ustanawia zatem fundamentalny i konstytutywny związek idei narracji i idei osobowości. Jego koncepcja osobowości zakłada ideę opowieści oraz ideę jedności postaci, o której ta opowieść opowiada. Zarówno nasza osobowość, jak i nasza samoświadomość, świadomość siebie samych jako indywidualnych bytów, ma swoje źródło w opowieściach, w jakie jesteśmy wpisywani, jakich jesteśmy uczeni i za pomocą których uczymy się myśleć o sobie samych. Opowieści te, które początkowo nami władają, zanim my nie uzyskamy władzy nad nimi dalszego ich tworzenia, dają nam pierwociny tożsamości i stanowią podłoże innych opowieści i redeskrypcji, które później tworzymy na własną rękę. MacIntyre twierdzi, że tożsamość osoby jest tożsamością zakładaną przez jedność postaci,

której wymaga jedność opowieści. Bez takiej jedności nie byłoby podmiotów, o których można byłoby opowiadać historie. Drugi aspekt pojęcia narracyjnej jaźni polega na tym, że narracja czyjegokolwiek życia jest częścią powiązanego zbioru narracji (MacIntyre 1981, s. 388–389).

Podstawowe znaczenie języka stanowi także fundamentalną część Taylorowskiego rozumienia podmiotowości człowieka. Człowiek nie rodzi się jako gotowy, autonomiczny podmiot postępowania moralnego, obdarzony z góry przysługującą mu tożsamością oraz niezbywalnymi prawami. Każda istota ludzka musi te cechy dopiero uzyskać, a uzyskuje je właśnie w społeczeństwie. Nie jest to jednak możliwe w każdym społeczeństwie w jednakowym stopniu, niektóre społeczeństwa bowiem bardziej sprzyjają kształtowaniu się człowieka oraz jego zdolności, inne natomiast mniej. Wolny i autonomiczny podmiot moralny może uzyskać swoją tożsamość i cieszyć się nią tylko w określonej kulturze obdarzonej pewnymi cechami. Cechy te są rezultatem zbiorowego wysiłku i pracy pokoleń i są utrwalane w instytucjach i stowarzyszeniach, które wymagają stabilności i ciągłości,

a niejednokrotnie także wsparcia ze strony całego społeczeństwa (Taylor 1985b, s. 206).

Konstytutywne znaczenie społecznych warunków umożliwiających ludzką wolność to główna treść tzw. tezy społecznej Taylora. Teza ta opiera się na serii założeń. Po pierwsze, rozwinięte, bogate pojęcie wolności indywidualnej, a wraz z nim idea swobody wyboru oraz praw jednostki wymagają określonego pojęcia osobowości ludzkiej, umożliwiającego nadawanie sensu idei dążenia do autonomii moralnej i zdolności do kierowania własnym postępowaniem. Po drugie, tego rodzaju samoświadomość jako fundament naszej autonomii nie jest możliwa do zdobycia i zachowania poza kontekstem społecznym, ponieważ tylko dzięki niemu może się ukształtować. Wbrew atomistom i zwolennikom tezy o pierwotności praw człowieka Taylor głosi przekonanie o pierwotności kontekstu stosunków społecznych wobec jednostki.

> Nasza tożsamość zawsze jest w pewnej mierze definiowana w konwersacji z innymi lub przez wspólne rozumienie, które leżą u podłoża działań praktycznych naszego społeczeństwa. Teza ta głosi, że tożsamość autonomicznej i kierującej własnym postępowaniem

> jednostki wymaga sieci stosunków społecznych (*social matrix*), na przykład takiej, która przez zespół działań praktycznych uznaje prawo do autonomicznej decyzji i która domaga się, aby jednostka miała prawo głosu w rozważaniach dotyczących działań społecznych (Taylor 1985b, s. 209).

Ową sieć lub przestrzeń społeczną Taylor definiuje za pomocą trzech „osi" orientujących ludzką refleksję moralną. Pierwsza z nich to oś stosunków z innymi ludźmi; obejmuje ona rozumienie wartości i godności innych ludzi; na drugiej osi umieszcza on ogólne koncepcje dobra i dobrego życia, czyli poczucie tego, na czym polega pełne, wszechstronne ludzkie życie; oś trzecia orientuje poczucie własnej godności oraz inne cechy, dzięki którym zyskujemy szacunek innych ludzi. Według Taylora artykulacja naszych intuicji moralnych w takiej trzyosiowej strukturze nie jest czymś, co zależy od naszego wyboru: jest ona nieuchronnym elementem naszego rozumienia siebie samych jako istot ludzkich. Funkcjonowanie bez takich struktur jest dla nas całkowicie niemożliwe (Taylor 1989a, s. 27). Konstytutywną częścią świadomości tego, kim jestem, jest świadomość, w jakiej relacji wobec innych ludzi się znajduję oraz jak jestem

usytuowany wobec tego, co uznaję za dobre. Podmiot nieumiejący odpowiedzieć sobie na takie pytanie, na które odpowiedź jest możliwa w ramach horyzontu wyznaczonego przez owe trzy osie refleksji moralnej, byłby podmiotem o zagrożonej lub kwestionowalnej tożsamości, przypominałby postać „człowieka naturalnego", który „z natury, a nie przez przypadek żyje poza państwem" (Arystoteles 1253a).

Utrata orientacji moralnej jest równoznaczna z nieznajomością własnej tożsamości. Orientacja moralna zaś implikuje coś w rodzaju przestrzeni, w której odnajdujemy swoją drogę. Rozumienie naszej sytuacji za pomocą kategorii odnajdywania lub utraty orientacji w przestrzeni moralnej oznacza uznanie przestrzeni, którą nasze ramy pragną zdefiniować jako ontologicznie podstawową (Taylor 1989a, s. 29). Owa przestrzeń moralna nie jest subiektywnym wytworem samego podmiotu; istnieje ona niezależnie od tego, czy potrafi się on w niej odnaleźć, czy nie. Nasze rozumienie przestrzeni moralnej porusza się w kręgu pojęć, które Taylor określa mianem koła hermeneutycznego. Ludzkie postępowanie nie może być rozumiane wyłącznie za pomocą fizycznych oddziaływań i reakcji ludzkiego organizmu na te

oddziaływania. Staje się ono zrozumiałe przez wskazanie celów, do których dążymy, które z kolei są zrozumiałe jako pragnienia realizacji ideałów i zamysłów, zaspokajania potrzeb itd. Żadnego z tych elementów koła hermeneutycznego nie można zdefiniować w izolacji od pozostałych, ponieważ każdy z nich współuczestniczy w nadawaniu sensu każdemu z pozostałych. Przestrzeń moralna zatem jest semantyczną przestrzenią znaczeń. Skłania to Taylora do przekonania, że człowiek jest zwierzęciem samointerpretującym się (Taylor 1985a, s. 45). Tego rodzaju pogląd wyklucza pojęcie człowieka, którego istota i tożsamość mają charakter stabilny, trwały i skończony, albowiem ludzkie cele, dążenia i czyny oraz ich samointerpretacje są ściśle zależne od społecznej sieci semantycznej, w której są dokonywane i przyczyniają się do nieustannych przemian tej sieci. „Jesteśmy istotami żywymi, obdarzonymi […] organami cielesnymi zupełnie niezależnie od naszych aktów samorozumienia lub interpretacji, lub od znaczeń, jakie rzeczy dla nas mają. Jednakże jesteśmy osobami o tyle, o ile poruszamy się w określonej przestrzeni pytań, o ile poszukujemy i znajdujemy orientację wobec dobra” (Taylor 1989a, s. 34).

Teza społeczna Taylora konkretyzuje sens, w jakim człowiek nie może być uznany za istotę całkowicie samodzielną i autonomiczną. Człowiek jest osobą tylko w relacji do pewnych rozmówców; z jednej strony jestem osobą w stosunku do tych partnerów w rozmowie, którzy odegrali zasadniczą rolę w moim dochodzeniu do samookreślenia, z drugiej zaś, w stosunku do tych, którzy obecnie mają istotne znaczenie dla mojego stale rozwijającego się rozumienia języków pozwalających mi na formułowanie sposobów rozumienia siebie samego. Osobowość istnieje tylko w sieci wymiany językowej, która istnieje na bazie sieci stosunków społecznych (Taylor 1989a, s. 36).

6. Krytyka liberalnego pojęcia wolności

Liberalna koncepcja wolności ma zasadniczo negatywny charakter: istota wolności wyraża się w niezależności jednostek od jakiegokolwiek wpływu i interferencji ze strony innych ludzi, zbiorowości lub instytucji. Bezsprzecznie zaletą negatywnego rozumienia wolności jako braku zewnętrznych ograniczeń jest prostota. Według

Taylora jednak ograniczenia wolności mogą być nie tylko zewnętrzne, lecz także wewnętrzne (Taylor 1985b, s. 215). Spostrzeżenie to stanowi punkt wyjścia jego obrony wolności w rozumieniu pozytywnym.

Z pewnością wolność negatywna jest warunkiem umożliwiającym samookreślenie się i samorealizację, lecz warunek ten, choć konieczny, nie jest wystarczający dla pełni życia jednostki. Samo bowiem ukierunkowanie na coś, stawianie sobie celów życiowych, zakłada wolność do czegoś, tj. wolność pozytywną. Pojęcie wolności pozytywnej zaś wymaga wprowadzenia rozróżnień między odmiennymi motywacjami, celami i wartościami, uznawania jednych za ważniejsze lub pilniejsze od innych. Obrońcy wolności negatywnej lękają się, że formułując te cele, musieliby je postawić obok alternatywnych idei, dóbr i celów, jakie proponują ich oponenci, zwolennicy wolności pozytywnej. Dlatego postanawiają od razu okopać się na linii, co do której sądzą, iż jest nie do przełamania tak samo, jak sądzili budowniczowie linii Maginota.

Uznanie priorytetu pojęcia wolności pozytywnej wiedzie do wniosku, że swoboda robienia tego, co chcemy, nie jest

wystarczającym warunkiem bycia wolnym, ponieważ jesteśmy wówczas zmuszeni nakładać określone wymogi na własne motywy postępowania. Jeżeli wolności nie można sprowadzić do swobody robienia tego wszystkiego, co się chce, to znaczy to, że odczuwane przez nas w różnych momentach życia potrzeby i zachcianki nie mogą i nie powinny uniemożliwiać realizacji zasadniczego celu naszego życia. Taylor wyciąga stąd wniosek, że sam podmiot nie może być ostatecznym autorytetem w rozstrzyganiu pytań o to, czy jego pragnienia są autentyczne i czy nie staną one na przeszkodzie realizacji jego celów.

Obrońca wolności negatywnej może zaprotestować wskazując, że odmowa jednostce prawa do ostatecznej słuszności w sprawie jej własnej wolności decydowania o własnych pragnieniach to droga do autorytarnej, ponadindywidualnej i sprzecznej z wolnością manipulacji jej życiem. Taylor jednak sądzi, że samo odebranie jednostce prawa do ostatecznej racji w sprawach dotyczących jej wolności nie oznacza aprobaty dla autorytaryzmu, ponieważ nie jest to równoznaczne z przypisaniem takiego prawa lub nieomylności innym ludziom w stosunku do naszego własnego planu

życiowego. Taylor argumentuje, że nie potrafimy obronić idei wolności, która nie zakłada przynajmniej pewnych jakościowych rozróżnień co do motywów, tj. która nie nakłada żadnych restrykcji na motywacje jako konieczne warunki wolności (Taylor 1985b, s. 217). Wbrew twierdzeniom obrońców wolności negatywnej Taylor wykazuje, że w istocie oni sami nie są w stanie nadać żadnego sensu idei wolności negatywnej w abstrakcji od tego, co jest istotne z punktu widzenia jednostek i co stanowi cel ich starań życiowych (Taylor 1985b, s. 219).

Zdolność do odróżniania wagi różnych własnych celów i pragnień Taylor określa mianem silnego oceniania: ludzie są podmiotami nie tylko pragnień pierwszego rzędu, lecz także pragnień drugiego rzędu, które są pragnieniami dotyczącymi tego, czego chcielibyśmy lub powinniśmy pragnąć. Trwała niezdolność do silnej oceny własnych pragnień może zakłócić każdy istotny związek między ludźmi. Obrońca wolności negatywnej, wskutek przyjętej przez siebie taktyki obronnej, jest zmuszony uznawać, że podmiot pragnień i dążeń nie może się mylić co do tego, czego *naprawdę* chce. Tymczasem powszechnie uważa się, że osoba całkowicie oddana zaspokajaniu swych pragnień nie

zasługuje na miano wolnej. O takich właśnie osobach mówimy, iż są niewolnikami własnych pragnień i że nieumiejętność panowania nad własnymi pragnieniami, tj. nieumiejętność panowania nad sobą, uniemożliwia im uzyskanie wolności pojętej jako samorealizacja.

Wolność w przekonaniu Taylora implikuje zatem zdolność do adekwatnego rozpoznawania własnych najważniejszych celów i zdolność do pokonywania lub neutralizowania emocjonalnych kajdan zakładanych nam przez nasze uczucia, a także oznacza wolność od zewnętrznych przeszkód i trudności w realizacji naszych zamierzeń. Taki pogląd na wolność ma raczej korzenie arystotelesowsko-heglowskie aniżeli kantowskie. Konieczność posiadania zdolności do silnej oceny własnych pragnień – ideał panowania nad sobą, który został sformułowany szczególnie wyraźnie przez Artystotelesa w *Etyce nikomachejskiej* – uderza w rzeczników indywidualistycznej wolności negatywnej, ponieważ ujawnia z jednej strony, że rozważenie tej kwestii nie zagraża wolności, jakiej pragną oni bronić, z drugiej zaś pokazuje, że reprezentowana przez nich mentalność linii Maginota popycha ich do dogmatycznej obrony

stanowiska połowicznego i wskutek tego niemożliwego do obrony.

7. Pluralizm sprawiedliwości

Racjonalistyczny obiektywizm Rawlsa stał się obiektem krytyki ze strony Michaela Walzera, który, podobnie jak MacIntyre, opowiada się za stanowiskiem partykularystycznym (Walzer 1983, s. xiv). Dystansuje się również od liberalnej ideologii sprowadzającej problematykę społeczną do zagadnienia praw człowieka, a w szczególności do wyróżnionego przez Johna Stuarta Milla prawa do życia i prawa do wolności. Nie odrzuca idei praw człowieka, wręcz przeciwnie, lecz sądzi, że nie wywodzą się one z naszego, wspólnego nam wszystkim człowieczeństwa, lecz wynikają „ze wspólnych koncepcji dóbr społecznych; mają one charakter lokalny i partykularny", nie zaś uniwersalny (Walzer 1983, s. xv). Pluralistyczna koncepcja sprawiedliwości Walzera opiera się na idei nie jednej, wszechogarniającej sfery życia społecznego, lecz na założeniu pluralizmu takich sfer.

Podstawą tego pluralizmu jest rozmaitość dóbr występujących w każdym dojrzałym społeczeństwie. Ta wielorakość znajduje wyraz w istnieniu odmiennych, wzajemnie nieredukowalnych, choć współzależnych sfer życia społecznego; w sferach tych rządzą odmienne zasady postępowania, odmienne dobra i wartości oraz odmienne kryteria oceny ludzkich działań. Każda z tych sfer zachowuje względną autonomię dlatego, że nie istnieje uniwersalne medium wymiany dóbr uznawanych w jednej ze sfer za dobra cenione w innej. Nawet pieniądz umożliwiający płynną wymianę dóbr w sferze gospodarowania ekonomicznego nie może być środkiem umożliwiającym zakup czy wymianę dóbr z innych sfer: nie można za pieniądze kupić dla siebie talentu, stanowiska politycznego, tytułu naukowego, mądrości i wielu innych rzeczy. Ponadto ludzie ustanawiają zasady moralne, które jakkolwiek fizycznie nie uniemożliwiają, to jednak zakazują i piętnują kupowanie za pieniądze pewnych rzeczy.

Walzer głosi, że nie istnieje jeden punkt decyzyjny ani jeden stały zbiór podmiotów kontrolujących przebieg różnego rodzaju aktów wymiany społecznej. Nawet najbardziej

wszechogarniająca, totalitarna władza nie jest w stanie sprawować skutecznej kontroli nad wszystkimi możliwymi aktami wymiany dóbr, a samo jej dążenie do takiej kontroli kreuje nowe typy wymiany, które z kolei należałoby również kontrolować: dotyczy to stosunków wymiany zachodzących w rodzinie, na czarnym rynku, w układach biurokratycznych, organizacjach religijnych a nawet w aliansach politycznych w łonie samej władzy.

Nie istnieje również jedno kryterium, które rządziłoby wszystkimi procesami dystrybucji. W niektórych sferach takim kryterium jest zasługa, w innych odpowiednie kwalifikacje, w kolejnych status rodzinny, przyjaźń, lojalność, potrzeba, decyzja demokratyczna, ewentualnie najlepsza cena, jaką można uzyskać na rynku za dany towar – wszystkie takie kryteria mają swoje miejsce w odpowiednich sferach, niektóre współistnieją z innymi, w innych zaś wykluczają się nawzajem. W kwestiach sprawiedliwości dystrybucyjnej historia wykazuje wielką rozmaitość urządzeń instytucjonalnych i ideologii.

Pierwszym impulsem filozofa jest jednak opór wobec świadectwa historii, świata pozorów, i poszukiwanie

> jakiejś leżącej u podłoża jedności: krótkiej listy dóbr podstawowych, z których rychło wyabstrahowuje on jedno dobro, jedno kryterium dystrybucyjne, lub wzajemnie powiązany zbiór kryteriów, a sam filozof stoi – przynajmniej symbolicznie – w jedynym możliwym punkcie decyzyjnym. Chciałbym argumentować, że takie poszukiwanie jedności polega na niezrozumieniu treści sprawiedliwości dystrybucyjnej (Walzer 1983, s. 4).

Walzer głosi więc, że nie istnieje jedna zasada sprawiedliwości, ani jeden spójny ich zestaw, lecz że jest ich wiele i że te różne zasady sprawiedliwości obowiązują w różnych sferach; twierdzi także, że dobra społeczne powinny być dystrybuowane z różnych powodów, zgodnie z odmiennymi procedurami, oraz przez różne podmioty. Powodem do tego pluralizmu sfer sprawiedliwości, zasad i kryteriów jest pluralizm w pojmowaniu samych dóbr, które Walzer uznaje za nieunikniony wytwór historycznego i kulturowego partykularyzmu.

Wynikająca stąd relatywistyczna teoria sprawiedliwości w rozdziale dóbr społecznych jest oparta na sześciu filozoficznych tezach dotyczących natury dóbr i relacji społecznych. Po pierwsze, wszystkie dobra rozdzielane

w społeczeństwie mają charakter społeczny, tj. są dobrami o tyle, o ile są za dobra uznawane przez różne grupy społeczne. Dobra to nic innego, jak przedmioty obdarzane określonym znaczeniem w procesie społecznym ich tworzenia i rozumienia. Po drugie, fakt dążenia do określonych dóbr, ich tworzenia i korzystania z nich stanowi o tożsamości ludzi. Procesów dystrybucji dóbr nie można rozumieć jako czegoś, co zachodzi między ludźmi, którzy jeszcze nie wiedzą, co chcieliby otrzymać lub osiągnąć, a dopiero później decydują się na wybranie jakiejś rzeczy, tak jak ktoś, kto jest zdecydowany na zakupy, przychodzi do domu towarowego, lecz dopiero po przybyciu na miejsce postanawia, czego właściwie potrzebuje. Po trzecie, Walzer twierdzi, że nie istnieje jeden zespół dóbr pierwotnych lub podstawowych, które miałyby być uznawane we wszystkich moralnych i materialnych sferach życia społecznego. Czwarta teza natomiast stwierdza, że kryteria dystrybucji i urządzeń społecznych nie wywodzą się z natury dóbr samych w sobie, ponieważ nie istnieją dobra same w sobie – są one dobrami „tylko” społecznie: dystrybucja dóbr społecznych jest zależna od znaczeń im przypisywanych w różnych sferach społecznych.

Teza piąta głosi, że znaczenia społecznie przypisywane różnym dobrom mają charakter historyczny, wobec czego zasady ich dystrybucji ulegają zmianie z biegiem czasu. Po szóste zaś, w sytuacji odmiennych znaczeń przypisywanych różnym dobrom, procesy dystrybucji muszą być autonomiczne w różnych sferach.

> Każde dobro społeczne lub zbiór dóbr konstytuuje jak gdyby sferę dystrybucji, w ramach której stosowne są tylko pewne kryteria i urządzenia. W sferze stanowisk kościelnych pieniądze nie są kryterium właściwym; jest to ingerencja z innej sfery. Pobożność natomiast nie powinna być atutem na rynku, przynajmniej w powszechnym pojęciu rynku. Cokolwiek można zgodnie z prawem sprzedać, powinno być sprzedawane na równi ludziom pobożnym, jak i bezbożnym, heretykom i ludziom grzesznym (inaczej bowiem nie można by robić dobrych interesów na rynku). Rynek jest otwarty dla wszystkich, kościół – nie. Oczywiście w żadnym społeczeństwie znaczenia społeczne nie są całkowicie odmienne. To, co dzieje się w jednej ze sfer, wpływa na to, co dzieje się w innych. Dążymy w najlepszym wypadku do względnej autonomii. Jednakże względna autonomia, jak znaczenia społeczne, jest zasadą krytyczną. W istocie [...] jest to

> zasada radykalna. Jest ona radykalna, choć nawet nie wskazuje na jeden wzorzec, według którego należałoby ocenić wszystkie dystrybucje. Nie ma takiego wzorca. Istnieją jednak wzorce [...] dla każdego dobra społecznego i każdej sfery dystrybucyjnej w każdym społeczeństwie, a wzorce te są często łamane, dobra zawłaszczane, sfery zaś są obiektem inwazji przez ludzi obdarzonych wielką władzą (Walzer 1983, s. 10).

Celem pluralistycznej teorii sprawiedliwości Walzera jest ustalenie zasad pozwalających na redukcję dominacji społecznej przez pewne dobra, nie zaś dążenie do obalenia różnych monopoli w różnych sferach społecznych. To prowadzi go do idei *złożonej równości społecznej*. Złożone społeczeństwo egalitarne to takie, w którym różne dobra społeczne są monopolizowane, lecz żadne konkretne dobro nie jest powszechnie zamienne na inne dobra. Jakkolwiek będzie w takim społeczeństwie wiele nieznacznych nierówności, nie będą one pomnażane wskutek procesu zamiany dóbr. Nie będzie się ona również sumować w odniesieniu do różnych dóbr, ponieważ autonomia dystrybucji będzie wytwarzać rozmaite lokalne monopole w rękach różnych grup ludzi (Walzer 1983, s. 17).

Podsumowanie

Początkowa energia sporu o liberalny model społeczeństwa i polityki, w toku którego zrodził się komunitaryzm, znacznie już przygasła. Nie oznacza to jednak, że spór ten uległ zakończeniu. Kontrowersję między liberalnym indywidualizmem i komunitarnym tradycjonalizmem można uznać za specyficzne dla naszej epoki odzwierciedlenie wewnętrznej sprzeczności, która jest konstytutywna dla natury człowieka. Jest to sprzeczność między dążnością do nieskrępowania w kształtowaniu swojego życia a pragnieniem stabilnej jego podstawy. Sprzeczność ta dawała o sobie znać w dziejach ludzkich społeczeństw i w dziejach refleksji człowieka o sobie samym. Współcześnie sprzeczność ta objawia się typowymi dla naszej epoki tendencjami aspołecznymi, które z jednej strony nie mogą znaleźć pełnej realizacji, z drugiej zaś znajdują przeciwwagę w tendencjach prospołecznych, choć nie zawsze pozytywnych, przybierają bowiem one niekiedy radykalną postać ekskluzywizmu narodowego czy ksenofobii.

Przebieg sporu między liberalizmem i komunitaryzmem jest nacechowany pewną

ambiwalencją. Mimo radykalnej krytyki liberalizmu omówionych tu myślicieli, żaden z nich nie posunął się do równie radykalnego zakwestionowania dominującego w świecie zachodnim porządku politycznego. Na przykład Walzer (1990), uznając znaczenie tez komunitarnych, podkreślał, że doktryna ta stanowi przede wszystkim istotną teoretyczną korektę liberalizmu. Taylor, odróżniając kwestie ontologiczne i ideologiczne, identyfikował się z komunitaryzmem na płaszczyźnie pierwszej, nie dążąc do zakwestionowania indywidualistycznych dążeń na płaszczyźnie praktyki politycznej. MacIntyre, starający się godzić ze sobą inspiracje marksowskie i tomistyczne oraz pozostający krytycznym członkiem Kościoła katolickiego, nie zademonstrował np. swojego poparcia dla radykalnych idei teologii wyzwolenia, czerpiącej z tych samych źródeł filozoficzno-politycznych. Idee Sandela, podobnie jak innych komunitarian, odegrały i nadal odgrywają istotną rolę w inspirowaniu i formułowaniu krytycznych ocen praktyczno-społecznych skutków neoliberalizmu.

Najintensywniejszy okres rozwoju komunitaryzm ma zapewne za sobą, lecz nie

oznacza to zmierzchu tej doktryny, obecnie toczy się bowiem proces przenoszenia wypracowanego paradygmatu intelektualnego na rozmaite obszary dociekań społecznych i politycznych. Źródłem współczesnej siły komunitaryzmu jest globalna destabilizacja struktur społecznych i instytucji, wynikająca zarówno z siły neoliberalizmu, jak i z negatywnych konsekwencji jego obecnego kryzysu. Komunitaryzm można więc interpretować jako wyraz prawdziwie arystotelesowskiej dążności do wzmocnienia głównego rdzenia współczesnych społeczeństw, rozdzieranego skrajnymi nierównościami, które powstały wskutek rozerwania stabilizujących więzi międzyludzkich przez atomizujące praktyki neoliberalizmu.

Bibliografia

Bell D. (2013), *Communitarianism*, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/communitarianism/.

Bellah R.N. i in. (1996), *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*, Berkeley: University

of California Press; tłum. polskie: eidem (2007), *Skłonności serca. Indywidualizm i zaangażowanie po amerykańsku*, tłum. D. Stasiak, P. Skurowski, T. Żyro, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.

Berlin I. (1969), *Four Essays on Liberty*, Oxford: Oxford University Press.

Chmielewski A. (2001), *Społeczeństwo otwarte czy wspólnota*?, Wrocław: Arboretum.

Holmes S. (1998), *Anatomia antyliberalizmu*, tłum. J. Szacki, Kraków: Znak.

MacIntyre A. (1966), *Short History of Ethics*, New York: MacMillan; tłum. polskie: idem (1995), *Krótka historia etyki*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

MacIntyre A. (1969/1995), *Marxism and Christianity*, London: Pelican Books.

MacIntyre A. (1981), *After Virtue*, Notre Dame: Notre Dame University Press; tłum. polskie: idem (1996), *Dziedzictwo cnoty*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

MacIntyre A. (1988), *Whose Justice? Which Rationality*?, Notre Dame: Notre Dame University Press; tłum. polskie: idem (2007), *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność*?, tłum. A. Chmielewski i in., Warszawa: Wydawnictwo Akademickie i Profesjonalne.

MacIntyre A. (1990a), *First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues*, Milwaukee: Marquette University Press.

MacIntyre A. (1990b), *Three Rival Versions of Moral Inquiry. Encyclopaedia, Genealogy and Traditions*, Notre Dame: Notre Dame University Press.

McCabe H. OP (1968), *Law, Love and Language*, London–Sydney: Sheed and Ward.

McCabe H. OP (2007), *Faith Within Reason*, London–New York: Continuum.

Popper K. (1945), *Open Society and Its Enemies*, London: Routledge; tłum. polskie: idem (1993), *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, tłum. H. Krahelska, opr. A. Chmielewski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Sandel M. (1992), *Justice and the Good*, w: S. Mulhall, A. Swift (red.), *Liberals and Communitarians*, Oxford: Blackwell.

Szahaj A. (2000), *Jednostka czy wspólnota? Spór liberałów z komunitarystami a „sprawa polska"*, Warszawa: Aletheia.

Tönnies F. (1887), *Gemeinschaft und Geselschaft. Anhandlung des Communismus und des Socialismus als empirischer Kulturformen*, Leipzig: Fues; tłum. polskie: idem (2008), *Wspólnota i stowarzyszenie*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Taylor Ch. (1975), *Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press.

Taylor Ch. (1985a), *Human Agency and Language. Philosophical Papers*, t. I, Cambridge: Cambridge University Press.

Taylor Ch. (1985b), *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers*, t. II, Cambridge: Cambridge University Press.

Taylor Ch. (1989a), *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge: Cambridge University Press; tłum. polskie: idem (2001), *Źródła podmiotowości*, tłum. zbiorowe, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Taylor Ch. (1989b), *Cross-Purposes. The Liberalism-Communitarianims Debate*, w: N.L. Rosenblum (red.), *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Walzer M. (1990), *Communitarian Critique of Liberalism*, „Political Theory" 18.

Walzer M. (1983), *Spheres of Justice*, New York: Basic Books, Harper Collins; tłum. polskie: idem (2007), *Sfery sprawiedliwości*, tłum. M. Szczubiałka, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.

Watkins J.W.N. (2001), *Wyjaśnianie historii. Indywidualizm metodologiczny i teoria decyzji w naukach społecznych*,

tłum. A. Chmielewski, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.

Magdalena Środa

Indywidualizm

S ł o w a k l u c z o w e: *indywidualizm, tożsamość, równość, autonomia, liberalizm, wolność, dobre życie, racjonalizm, demokracja*

Wstęp

Historia idei w dużej mierze przypomina ludzkie biografie: idee bowiem rodzą się, dojrzewają, ich sens staje się nośny, znaczenia nabierają barw, krzepną a potem słabną, przestają oddziaływać, zamierają. Niegdyś fundamentalne idee cnoty, wstydu czy honoru dziś nie mają znaczenia innego niż historyczne. Natomiast idee wolności, autonomii czy praw, niegdyś bez większego znaczenia, dziś są w powszechnym użyciu jako przedmiot politycznych haseł, indywidualnych roszczeń czy społecznych walk. Ważność pewnych idei można rozpoznać po temperaturze filozoficznych sporów, których są bohaterkami, jak również po sile pokusy ich perswazyjnego

(politycznego) użycia. Indywidualizm jest z tego punktu widzenia ideą nadal żywą; w ciągłej grze znaczeń, w ogniu krytyki i obrony. Jednak jego złoty wiek już minął. Narodzony w oświeceniu (renesansie? romantyzmie?), swój burzliwy okres przeżył w wieku XX, najpierw w latach trzydziestych, kiedy to rozważano jego genealogię, znaczenia, wartość dla wolnego rynku i zagrożenia dla życia społecznego, a następnie w latach siedemdziesiątych po wydaniu książki Johna Rawlsa *Teoria sprawiedliwości*, gdy rozgorzały debaty wokół roli jednostki, antropologicznych podstaw wspólnoty i aksjologicznych demokracji. W wieku XX temat indywidualizmu wplótł się z jednej strony w debaty na temat fundamentów i uzasadnień liberalnej demokracji, z drugiej zaś w zagadnienia związane z ludzką tożsamością i podmiotowością. Dziś, w czasach postmodernizmu, neostrukturalizmu, zwłaszcza zaś post- i antyhumanizmu, problem indywidualizmu staje się coraz bardziej marginalny. Podmiot co prawda nie umarł, a prawa związane z jednostką są ciągle warte interpretacji i obrony, skądinąd przybywa również wielkich indywidualności, jednak ciężar filozoficznych dyskusji przeniósł się gdzie

indziej: na język, struktury społeczne i symboliczne, na to, co między „ludzkim” a „nieludzkim”. Kategorialna przestrzeń, w której idea indywidualizmu powstawała i krzepła, stając się motorem przemian społecznych lub kategorią heurystyczną pozwalającą lepiej zrozumieć ludzki świat, pękła jak lustro. Klasyczne, uformowane przez nowożytność idee stowarzyszone z „indywidualizmem”, takie jak „tożsamość”, „prawa”, „godność”, „jednostkowość”, „wolność”, „autonomia”, utraciły pulę oswojonych przez nas znaczeń. Niemniej idea indywidualizmu warta jest docenienia. W przekonaniu wielu badaczy to ona zorganizowała pewien sposób myślenia o człowieku, jego szczęściu, o społeczeństwie, polityce i jej instytucjach, a przede wszystkim: o cywilizacji europejskiej w jej nowożytnym projekcie. Indywidualizm był nie tylko siłą napędową kultury europejskiej, lecz także jej marką, produktem eksportowym, a dzięki temu globalnym. Choć nie sprzedał się wszędzie.

1. Historia indywidualizmu

Idea indywidualizmu a wraz z nią pewna skłonność – jak pisze Michael Oekeshott – do samostanowienia i uznawania go za zasadniczy składnik szczęścia, tak indywidualnego, jak i społecznego, nie miała łatwej historii:

> nie są to dzieje stałego wzrastania, lecz dzieje kumulacji i załamań, przenikania na te obszary Europy, gdzie na początku była nieznana, wchłaniania tych sfer aktywności, do których początkowo nie miała dostępu, to dzieje ataków i obrony, ufności i obawy. Jeśli jednak nie możemy prześledzić tej historii we wszystkich szczegółach, można przynajmniej zauważyć jak dalece skłonność ta podporządkowała sobie postępowanie i wiarę Europy. W ciągu jakichś pięciuset lat zyskała wymiar teorii etycznej, a nawet teorii metafizycznej, podporządkowała sobie należyte rozumienie funkcji władzy, odmieniła obyczaje oraz instytucje polityczne, zakorzeniła się w sztuce, w religii, w przemyśle i w handlu, jak i podszyła wszelkie zależności międzyludzkie" (Oakeshott 1999, s. 150).

Trudno powiedzieć, kiedy zaczyna się właściwa historia indywidualizmu. Jedni widzą

jego początki już we wczesnym chrześcijaństwie (Troeltsch 1931); inni w średniowiecznych koncepcjach duszy ludzkiej (Morris 1972; Ullmann 1967). Jeszcze inni we włoskim renesansie (Burckhardt 1961; Oakeshott 1999). Max Weber i Louis Dumont – w protestantyzmie (Weber 1994; Dumont 1983); Otto von Gierke wiąże powstanie indywidualizmu z nowożytną teorią praw naturalnych (Gierke 1934), George Kateb uważa, że w ogóle nie ma co mówić o indywidualizmie przed pojawieniem się nowożytnych demokratycznych społeczeństw, zwłaszcza amerykańskiego (Kateb 1992). Norbert Elias odwołuje się do Kartezjańskiego „*cogito, ergo sum*" (Elias 1980); Crawford B. Macpherson wiąże indywidualizm z założeniami filozofii politycznej Hobbesa i koncepcją prawa do własności Johna Locke'a (Macpherson 1962); Friedrich A. Hayek – z myślą Bernarda Mandeville'a (Hayek 1949); Steven Lukes – z dziewiętnastowiecznym dziedzictwem rewolucji francuskiej i oświecenia (Lukes 1973). Michel Foucault twierdzi natomiast, że procesy kształtowania się jednostkowego podmiotu rozpoczęło chrześcijaństwo, dzięki działaniom indywidualizująco-ujarzmiającej władzy pastoralnej (Foucault 2010).

Do popularyzacji idei indywidualizmu przyczynił się bardzo niechętny mu Alexis de Tocqueville, który *nota bene* powiązał tę ideę zarówno z demokracją, jak i z amerykańskim stylem bycia (po latach indywidualizm w Ameryce będzie traktowany jako symbol narodowej identyfikacji). Tocqueville pisał:

> Indywidualizm to nowy termin, powstały z całkiem nowej idei. Nasi przodkowie znali tylko egoizm. Egoizm jest to namiętna i przesadna miłość własna, która sprawia, że człowiek odnosi wszystko do siebie i że własna osoba interesuje go najbardziej. Indywidualizm to uczucie spokojne i umiarkowane, które sprawia, że każdy obywatel izoluje się od zbiorowości i trzyma się na uboczu wraz ze swoją rodziną i przyjaciółmi. Stwarzając sobie w ten sposób na własny użytek swoje małe społeczeństwo pozostawia wielkie społeczeństwo jego własnym losom. Egoizm rodzi się ze ślepego instynktu; indywidualizm powstaje raczej z niewłaściwego myślenia niż z deprawacji uczuć. Indywidualizm bierze początek zarówno w ułomności serca, jak i w błędach umysłu. Egoizm wysusza źródła wszelkich cnót, indywidualizm natomiast najpierw zabija tylko zalążek cnót publicznych. Po dłuższym czasie atakuje jednak i niszczy wszystkie inne i w końcu

> przeistacza się w egoizm. Egoizm jest wadą starą jak świat i nie łączy się z określonymi formami społecznymi. Indywidualizm ma źródło w demokracji i rośnie w miarę rozwoju równych możliwości (Tocqueville 1976, s. 339).

Dla Tocqueville'a indywidualizm jest więc rodzajem postawy związanej z jednej strony z określonym kontekstem politycznym (egalitaryzm demokracji), z drugiej – z pewnym osobistym, opartym na egoizmie stosunkiem do innych ludzi czy wspólnoty jako całości.

Pojawienie się słowa „indywidualizm" i spopularyzowanie jego użycia nie stworzyło żadnej teorii indywidualizmu. Trudno zresztą znaleźć i dziś kogoś, kto określałby swoje poglądy filozoficzne mianem „indywidualizmu": są liberałowie, libertarianie, utylitaryści, nietzscheaniści (post), nihiliści, anarchiści, egoiści; są oczywiście – skądinąd – wielkie i mniejsze indywidualności, ale czy są zwolennicy indywidualizmu jako takiego? Trzeba by od razu zapytać: jakiego indywidualizmu, w jakiej dziedzinie? Najwięcej skojarzeń, zwłaszcza w obrębie doświadczeń XX wieku, ma zapewne indywidualizm rozumiany jako przeciwieństwo kolektywizmu

czy autorytaryzmu, ale to nie wyczerpuje jego treści.

Po to, by indywidualistyczne światopoglądy się ukształtowały i by indywidualizm zakorzenił się na dobre w kulturze Zachodu, trzeba było czegoś więcej niż proindywidualistycznych przekonań czy teorii. Indywidualizm jest pewną siłą, która wyrasta nie tylko z refleksji, lecz także z doświadczeń i życia. Jeden z francuskich teoretyków problemu Alain Laurent uważa, że indywidualizm jest nie tyle teorią, ile – przede wszystkim – rzeczywistym, żywym ruchem. Jego witalność opiera się na fakcie, że w przeciwieństwie do wielu systemów, które próbują powstrzymać jego rozwój, nie daje się on sprowadzić do abstrakcyjnych doktryn czy apriorycznych konstrukcji ideologicznych, ale rozwija się empirycznie i spontanicznie przez wybory, decyzje i czyny uczestników owej gry, jaką jest życie społeczne (Laurent 1993). Cytowany już Oakeshott pisze wręcz o „erupcji ludzkiej indywidualności", mając na myśli określone momenty w dziejach historii nowożytnej. „Tego rodzaju erupcja jest zawsze wydarzeniem o najwyższej doniosłości; przenosi przemianę nie tylko wszystkich bieżących zachowań, lecz także wszystkich zależności

międzyludzkich, od stosunków łączących męża, żonę i dzieci do więzi między władcą a poddanym" (Oakeshott 1999, s. 148). Indywidualizm jest odpowiedzialny tak za ekspresywistyczną rewolucję ujawniającą zróżnicowanie ludzkich tożsamości, jak i za rewolucję demokratyczną, której celem było uznanie równej wartości i praw wszystkich jednostek. I te dwa aspekty będą nas tu szczególnie interesować.

2. W labiryncie indywidualizmów

Współcześnie pojęciu indywidualizmu można przyczepić wiele możliwych etykietek. Wydaje się, że jest niemal tyle indywidualizmów, ile indywidualności, które jakąś z jego postaci odkryły lub opisały. Mamy więc indywidualizmy etyczne, polityczne, metodologiczne, religijne; indywidualizmy „twarde", „radykalne", „anarchistyczne", „arystokratyczne", „elitarne", „eskapistyczne", „samotnicze", „posesywne", „ekspresywistyczne", „narcystyczne" czy „typu cool". Michel Foucault w *Historii seksualności* proponuje wyraźne rozdzielenie co najmniej trzech rodzajów indywidualizmu. Po pierwsze,

indywidualizmu rozumianego jako rodzaj postawy „określanej przez absolutną wartość, jaką przypisuje się jednostce w jej odrębności, oraz przez stopień niezależności, jaki zostaje jej przyznany wobec grupy, do której należy i wobec instytucji, wobec których jest zależna”. Po drugie, indywidualizmu rozumianego jako „uznanie doniosłości życia prywatnego, tzn. wagi przyznawanej relacjom rodzinnym, różnym formom zajęć domowych i interesom gospodarskim”. Po trzecie, indywidualizmu rozumianego jako „intensywność relacji z samym sobą, tzn. form, które powodują, że człowiek zmuszony jest uznawać siebie za przedmiot poznania i obszar działalności pozwalający mu się zmieniać, oczyszczać, osiągać zbawienie” (Foucault 2000, s. 418). Inni teoretycy proponują rozróżnienie przede wszystkim dwóch indywidualizmów, różnie je przy tym nazywając: „stary i nowy”, „wewnętrzny i zewnętrzny”, „ekspresyjny i liberalny”, „romantyczny i oświeceniowy”. W swojej książce *Indywidualizm i jego krytycy* (Środa 2003) zaproponowałam rozróżnienie między indywidualizmem różnicy i indywidualizmem równości. Ten pierwszy ma charakter antyegalitarny, umieszcza jednostkę poza (ponad, obok) wspólnoty, budując świat jej

suwerennej i oryginalnej podmiotowości. Indywidualizm równości z kolei traktuje jednostki w sposób kancelaryjny, poszukując w nich tego, co wspólne, i to, co wspólne, czyni podstawą praw i sprawiedliwego porządku.

Jeden i drugi angażuje badania dotyczące tego, jaka jest struktura podmiotu, wciąga więc w rozważania antropologiczne, przede wszystkim zaś badania nad tożsamością. Na potrzeby przedstawionego tu rozróżnienia możemy mówić o dwóch rodzajach tożsamości: esencjalistycznej (indywidualizm równości) i konstruktywistycznej (indywidualizm różnicy), a posługując się – w sposób bardzo uproszczony – językiem Paula Ricoeura, o tożsamości jako *idem* i jako *ipse* (Ricoeur 1992, s. 33–34). W pierwszym przypadku tożsamość jest rozumiana jako jednakowość, identyczność, bycie tym samym podmiotem, trwałym i jednolitym mimo upływu czasu i zmiany okoliczności. „Bycie podmiotem" stanowi tu pewną kategorię logiczną lub ontyczną odnoszącą się do zajmowania w danej chwili pozycji względem innych elementów układu. Arystotelesowski *hypokeimenon*, Kartezjańskie *res cogitans*, „jaźń" Fichtego „ego transcendentalne" Husserla, czy „ja za zasłoną niewiedzy" Rawlsa – wszystko to są różne modele

tak rozumianego podmiotu. Tożsamość jako *ipse*, a więc ta, która jest podstawą indywidualizmu różnicy, ma inny charakter.

3. Indywidualizm różnicy

Fundamentem indywidualizmu ekspresywistycznego jest wielorakie rozumienie tożsamości jako *ipsem*. Ten rodzaj indywidualizmu swój kształt uzyskuje w filozofii egzystencjalnej, psychoanalitycznej, fenomenologicznej czy personalistycznej, gdzie „ja" jest projektem, pewnym zadaniem do wykonania a nie przedmiotem do odkrycia. To nie „rzecz", lecz proces samokonstytucji, nie substancja, lecz trwające w czasie przeżycie. Tożsamość nie tworzy się sama, lecz określa się wobec czegoś, walczy o siebie, wydobywa z kryzysów, tworzy się w odniesieniu do określonych horyzontów sensu lub też w obrębie samotnych, wewnętrznych przeobrażeń. Indywidualność tak rozumiana budowana jest niejako *ab ovo*, przez wybór, dzięki wolności (choć często lepiej mówić tu o swawoli), przez heideggerowską „troskę"; przez

podporządkowanie całokształtu warunków życiowych projektowi naczelnemu.

Ta koncepcja ma stare korzenie. Heraklit porównując duszę do bezgranicznej otchłani utrzymywał, że substancjalne dno świadomości, a co za tym idzie, również i jej samopoznanie, to „iluzja spragnionego wypoczynku wędrowca". Tożsamość substancjalna, jako *idem*, to iluzja lub nieosiągalny cel. Charles Taylor, który dla zrozumienia problemów tożsamości jako *ipse* jest równie ważny jak Derek Parfit dla zrozumienia problemów tożsamości jako *idem*, krytykuje podejście substancjalne jako „błąd obiektywistyczny" i w swojej pracy pokazuje, jak różny powinien być język, w którym opisujemy jaźń, od języka stosowanego przez nauki kognitywne. „Nie jestem jaźnią w taki sam sposób, w jaki jestem organizmem". Nie posiadamy bowiem tożsamości tak jak posiadamy głowę, ręce czy organizm w ogóle; jaźń zawsze jest czymś niekompletnym, otwartym – pisze Charles Taylor (Taylor 2001, s. 65–66, 107 i n.). Przedmiotem nauki jest to, co jest rzeczywistością niezależną od opisu i interpretacji, tymczasem jaźń ludzka – według Taylora – konstytuuje się przez samointerpretację.

Tak płynnie, choć ciągle indywidualistycznie, rozumiana tożsamość stanowi podstawę dla różnych form indywidualizmu różnicy. W obrębie tych teorii zwraca się uwagę nie tyle na jedność podmiotu i jego swoistość, ale na odrębność, inność. Indywidualizm różnicy na pytanie o podmiot: „kim jesteś?" odpowiada jak Rimbaud: „Ja jest kimś innym"[1]. Tożsamość rodzi się przez oddzielenie. Indywidualizmu różnicy nie da się sprowadzić do banalnej tezy, że między ludźmi istnieją różnice jednostkowe; raczej do ugruntowujących się pod koniec XVIII wieku przekonań, że jednostki mogą żyć według zasad własnej oryginalności. Różnice nie są jedynie nieistotnymi odmianami w ramach tej samej podstawowej natury ludzkiej, ani też nie pokrywają się z moralną odrębnością między dobrymi i złymi jednostkami. Ich konsekwencją jest raczej to, że każdy z nas ma swą własną drogę, która go kształtuje. Herder, według Taylora twórca ekspresywistycznej rewolucji, sformułował to przekonanie, mówiąc: „Każdy człowiek ma swą własną miarę, swoistą dlań wzajemną harmonię wszystkich jego uczuć" (cyt. za: Taylor 2001, s. 633). Harmonia łatwo jednak może stać się dysharmonią i chaosem.

To, co najcenniejszego w tym typie myślenia, to chęć i potrzeba wyzwolenia jednostki. Jednak nie ku nowej metafizyce, przeznaczeniu czy nowym celom, lecz – wyzwolenia od opresyjnych więzi i zależności; wyzwolenia uczuć, intuicji, głębokiego poznania, co widoczne jest zwłaszcza u Henriego Bergsona w jego koncepcji „ja głębokiego" (Bergson 1993). Romantyczne i postromantyczne „ja" jest nie tylko autorem samego siebie, lecz także demiurgiem, kreatorem nowego widzenia świata. Ten świat tworzony jest poza rzeczywistą przestrzenią społeczno-polityczną; obok niej, a często wbrew niej. Indywidualizm różnicy i jego wielkie indywidualności wykuwane są w samotności i izolacji, rzeczywistej lub wyobrażonej (przykład Jeana Jacques'a Rousseau), w kontestowaniu społeczeństwa (Henry David Thoreau), w buncie wobec całego świata (Max Stirner), w obrębie irracjonalnych pokładów „ja głębokiego", z głębi *elan vital* (Henri Bergson).

Indywidualność w tym rozumieniu to przeżywanie swoich myśli jako swoich, nie zaś bezosobowych prawd powszechnych, to odnajdywanie samego siebie jako czegoś różnego od bezosobowego bytu.

Jak wspomnieliśmy, według Charlesa Taylora do najbardziej fundamentalnej zmiany w odkrywaniu inności (podmiotowości) dochodzi w XVIII wieku; podmiot nie jest już definiowany jedynie za pomocą władzy niezaangażowanej, racjonalnej kontroli, lecz staje się podmiotem posiadającym władzę ekspresji. Władza ta jest – pośrednio – władzą negacji świata, przede wszystkim jednak jest władzą twórczej wyobraźni, która z czasem radykalizuje się i rodzi napięcie między potrzebą wzmacniania wewnętrzności – co oznacza przyjęcie stanowiska niezaangażowanego i nieowładniętego przez dyskurs obserwatora własnego „ja" – a potrzebą kreatywności, zmiany świata lub, co najmniej, wyzwolenia się z jego wartościowań i nadania mu innych. To napięcie w czasach ponowożytnych rodzi dwa rodzaje struktury podmiotowej: izolacjonistyczną i kontekstualistyczną. Ta pierwsza rodzi się z walki o maksymalne nieuwarunkowanie, niedyskursywność i asubstancjonalizację. Druga – w istocie – rozbija podmiotową homogeniczność. Podmiot staje się procesem, nomadą, efektem działań performatywnych. Widać to w wielu filozofiach współczesnych, chociażby u Richarda Rorty'ego czy Julii

Kristevej. Ten pierwszy poszukuje określenia podmiotowości poza zasięgiem narzędzi dostarczanych przez metafizykę i pisze, że właściwie wszystko, „począwszy od brzmienia słowa, przez kolor liścia, aż po dotknięcie kawałka skóry, może, jak wykazał Freud, przyczynić się do udramatyzowania i skrystalizowania poczucia tożsamości" (Rorty 1996, s. 63). Każda rzecz może – według Rorty'ego – odegrać w jednostkowym życiu rolę, o której filozofowie sądzili, że jest w stanie, a przynajmniej powinno ją odgrywać to, co uniwersalne, wspólne, identyczne. Podmiotowość jest więc ułudą, przygodnością, spór o nią – prowadzony od czasów Platona – wygrywają w istocie poeci, a nie metafizycy. Filozofia musi wobec problematyki podmiotu skapitulować, tak jak filozof musi wypracować honorowe warunki kapitulacji wobec poezji – twierdzi Rorty. Kristeva pisze z kolei o koniecznej anarchii „podmiotu w procesie", o przenikaniu się tego, co semiotyczne i symboliczne, o negatywności i dążeniu do bycia nie-ujarzmionym (*un sujet non – assujetti*), wreszcie o człowieku mnogim (*homo multiplex*) (za: Kitliński 2001).

Różnicujące i ekspresyjne rozumienie indywidualności w drugiej połowie XX wieku doprowadzi do wielu antynomii i paradoksów. Z jednej bowiem strony indywidualizm różnicy wysuwa roszczenia do – po prostu – uznania podmiotu „jako Innego" w świecie określonych wartości kultury, jak również w świecie społeczno-politycznym, a nawet do przekształcenia tego świata (i jest to proces długofalowy, dopiero właściwie zapoczątkowany) tak, by zróżnicowany podmiot został uznany, by uznana została różnorodność. Z drugiej strony procesualizacja podmiotu, jego desubstancjalizacja, kontekstualizacja i rozproszenie doprowadzą do jego śmierci. Indywidualizm różnicy, jak twierdzi wielu krytyków, przeradza się również w nowe formy narcyzmu, a potrzeba inności i oryginalności – w dewiację lub pustkę (zob. Środa 2003).

Bardziej konstruktywnie podchodzi do problematyki podmiotu często tu wspominany Charles Taylor. Dostrzega on wyraźnie dramat „pustki", w którym podmiotowość roztapia się, miast przeformułowywać się, i boleje nad tym, że cywilizacja współczesna utraciła rozumienie tej struktury, która w obiektywny sposób określa ramy twórczego istnienia podmiotu, wszelako

nie traktuje podmiotu jako czystej przygodności, zupełnego oddzielenia, jako radykalnego Innego. Nie da się porzucić języka, relacji, zróżnicowanego kontekstu, struktury symbolicznej, w obrębie której nawet najbardziej radykalny bunt może nabrać sensu, bez którego byłby niczym. Jak pisze Taylor, każda jednostka, żeby być sobą, żeby być uznana jako inna, odrębna, oddzielona, musi być *uznana*. „Nie jesteśmy w stanie samookreślić się samodzielnie, potrzebujemy pomocy «znaczących innych»" (Taylor 1995, s. 13). W istocie, korelatem różnicujących koncepcji indywidualizmu jest kategoria uznania: „od chwili gdy aspirujemy do samookreślenia, zwłaszcza oryginalnego, pojawia się potencjalna niezgodność między istnieniem, do którego pretendujemy, a istnieniem, które inni gotowi są nam przyznać. Jest to przestrzeń uznania, o które się dopominamy, ale którego inni mogą nam odmówić" (Taylor 1995, s. 14).

Koncepcja uznania jest pomostem, który w perspektywie społecznej i politycznej, choć nie antropologicznej, łączy dwa indywidualizmy: różnicy i równości. Dzięki pierwszemu pojawiają się zróżnicowane podmioty, dzięki drugiemu pojawia się przestrzeń (publiczna), gdzie

dokonują się procesy uznania. Różnorodność i równość na płaszczyźnie indywidualizmu mogą być więc wartościami komplementarnymi.

4. Indywidualizm równości

Pojęcie indywidualizmu egalitarystycznego ma charakter przede wszystkim polityczny. Trzonem „indywidualności" w tym rozumieniu jest tożsamość określana jako *idem*. Coś więc jednolitego, co należy odkryć, przedzierając się przez różne przejawy różnorodności indywidualnej, przez emocje, wiary, idee, przekonania itd. Coś, co ujawnia się w hipotetycznym „stanie natury", za zasłoną niewiedzy, w micie początku. Nie jest to jednak żaden substrat, wspierany własną ontologią, ale raczej pewien trwały konstrukt. Indywidualność (jednostkowość) w rozumieniu politycznym czy publicznym jest czymś względnie trwałym, niezależnym od indywidualnie zróżnicowanych i zmieniających się koncepcji „dobrego życia". Nie jest to tożsamość przeżywana, będąca wezwaniem itp. Biblijny Szaweł – którego wspomina John Rawls – przeżywając głęboką konwersję religijną i silną transformację

osobowości, pozostał – w sensie, o który nam tu chodzi – tą samą jednostką (Rawls 1998, s. 69). Pojęcie jednostkowości pełni w obrębie filozofii politycznej funkcje mocnego założenia lub – co jest bardziej zgodne z historyczną prawdą – pewnego rewolucyjnego wynalazku, który stanowić ma uzasadnienie dla egalitarnej struktury politycznej wspólnoty. A zarazem – jak tego chce John Rawls – odpowiedź na pytanie o trwałość i stabilność pewnej (liberalnej) praktyki politycznej.

Indywidualność w sensie politycznym nie tyle więc wyłania się ze zróżnicowanych osobowości jako „*res*" (w sensie „mocnego podmiotu"), ale raczej jako coś „kancelaryjnego", co pozwala uznać, że każdy jest – w pewien, ale bardzo zasadniczy sposób – taki sam. Pojęcie indywidualności (jednostkowości) użyte w tym kontekście sugerować ma przejrzystość i otwartość, z czym nie mamy do czynienia przy użyciu takich pojęć jak „jaźń", „tożsamość" czy „osoba", które odnoszą się do pewnego zamkniętego i zanurzonego w metafizyce, religii lub etyce wnętrza. Jednak to pojęcie indywidualności ma również konotację normatywną i aksjologiczną. Indywidualistyczne rozumienie polityki odwołuje do czegoś, co

polityką nie jest. Indywidualizm zakotwiczony jest w wartościach i normach odnoszących się w pierwszym rzędzie do jednostki, dopiero potem do organizacji wspólnoty czy formy rządów. O jakie wartości chodzi? Na przykład Robert Nozick będzie promował jednostkową wolność i naturalne uprawnienia (Nozick 1999), Rawlsa będzie zajmowała przede wszystkim teoria sprawiedliwości dystrybutywnej (Rawls 1994), Ronald Dworkin, którego nazywa się socjalizującym liberałem, będzie podkreślał wartość równości, rozumiejąc ją jako równość troski i równość szans (Dworkin 1998). Dla Stephena Holmesa, broniącego indywidualizmu jako niezwykle skutecznej i atrakcyjnej teorii filozoficznej łączącej jednostkowe zamiłowanie do wolności z praktyką państwa dobrobytu, bardzo ważną wartością będzie interes własny (Holmes 1995). Większość zwolenników, a także krytyków indywidualizmu podkreśla, że najważniejszym elementem indywidualizmu w użyciu politycznym jest próba odniesienia jednostkowych potrzeb, namiętności i osądów do bezstronnych wymogów moralności. Istnieje więc potrzeba „umoralnienia” wolności.

Nie możemy szczegółowo omawiać wszystkich teorii indywidualizmu, które

uwzględniają cele aksjologiczne i stanowią próbę zbudowania pewnej formy moralności życia publicznego. Za najważniejsze wartości sprzężone z indywidualizmem należy uznać jednostkową autonomię i równość. Wybieram te wartości, by pokazać, że oparty na kancelaryjnej koncepcji jednostki indywidualizm jest projektem z jednej strony perfekcjonistycznym, odnoszącym się do koncepcji dobrego życia, co w pewien sposób łączy go z indywidualizmem ekspresyjnym. Z drugiej – jest projektem *stricte* politycznym odnoszącym się do „sprawiedliwego społeczeństwa". W budowę tego projektu zaangażowani byli dwaj najwięksi bodaj „indywidualiści" współczesności: John Rawls i Ronald Dworkin.

5. Wolność jako autonomia

John Kekes, analizując różne wartości, które czynią liberalizm atrakcyjnym, zastanawia się, dlaczego to właśnie wolność, pluralizm, teoria praw, niezależność i równość są tak pociągające dla zwolenników liberalizmu? Bo chronią jednostkę, ale przed czym? Bo budują warunki służące do osiągania ważnych celów? Ale jakich?

Dlaczego owa wolność, równość i pluralizm są ważniejsze niż skądinąd tak pożądane wartości, jak ład, pomyślność, pokój, bezpieczeństwo, obywatelskość czy szczęście? I dlaczego – pyta Kekes – w społeczeństwach, w których obywatele posiadają tylko te ostatnie wartości, życie może być „puste, nędzne i nudne" (Kekes 1997, s. 6–15)? Aby odpowiedzieć na pytanie o atrakcyjność liberalizmu, trzeba – według Kekesa – dorzucić jeszcze jedną wartość, która wieńczy wymieniony wcześniej zbiór – mianowicie wartość autonomii. To właśnie ona czyni atrakcyjnym indywidualistyczny system wartości, bo otwiera go na całe bogactwo kategorii normatywnych takich jak cnoty, „dobre życie", tolerancja, uznanie, pluralizm, neutralność. Wolność rozumiana jako niezależność i wolność w swoich związkach z równością jest zaledwie częścią indywidualizmu. Jego negatywną stroną jest natomiast to, że jednostka „wykuwa się" jakby w społeczno-politycznej przestrzeni. Autonomia to pozytywne założenie indywidualizmu, które wypełnia jego sens.

John Rawls odróżnia dwa rodzaje autonomii: racjonalną i polityczną (Rawls 1998, s. 63 i n., 119–126). Każda z nich powiązana jest z nieco

innym rozumieniem osoby i wolności. W *Teorii sprawiedliwości* John Rawls buduje „polityczną koncepcję osoby", tzn. pewnej reprezentacji osoby w sytuacji pierwotnej. Zasłona niewiedzy zapewnia, że owe osoby nie wiedzą nic o swojej przyszłej sytuacji (talentach, atrybutach, płci itp.), ale że są zarazem w jakiś sposób uposażone: są racjonalne, wolne, umiarkowanie egoistyczne, posiadają poczucie sprawiedliwości oraz jakąś koncepcję dobra czy raczej „zdolność do tworzenia, rewidowania i racjonalnego poszukiwania koncepcji dobra" (Rawls 1994, s. 525). W *Liberalizmie politycznym* Rawls poszerza to rozumienie osoby i pisze, że „osoba polityczna", tzn. reprezentant obywatela, traktuje siebie jako wolnego pod trzema względami:

> Po pierwsze, obywatele są wolni ze względu na to, że pojmują siebie samych i siebie nawzajem jako wyposażonych w moralną władzę posiadania jakiejś koncepcji dobra. Nie znaczy to, że […] postrzegają siebie samych jako nieuchronnie związanych z dążeniem do realizacji jakiejś koncepcji dobra […]. Jako osoby wolne obywatele roszczą sobie prawo do traktowania ich osób jako niezależnych od wszelkiej takiej szczególnej

koncepcji, z jej planem celów finalnych i nieutożsamiania się z nią (Rawls 1998, s. 66).

Druga okolicznością, ze względu na którą obywatele uważają siebie za wolnych, jest to, że uważają siebie za samouwierzytelniające się źródła ważnych roszczeń. To znaczy uważają się za uprawnionych do wysuwania roszczeń wobec własnych instytucji i przeprowadzania zatem własnych koncepcji dobra" (Rawls 1998, s. 69).

Trzecią okolicznością, ze względu na którą obywateli uważa się za wolnych, jest to, że uważa się ich za zdolnych do brania odpowiedzialności za własne cele, a to wpływa na sposób oceny ich różnych roszczeń. Ujmując rzecz w znacznym uproszczeniu, jeśli dane są sprawiedliwe instytucje otaczające i sprawiedliwy indeks dóbr pierwotnych (wymaganych przez zasady sprawiedliwości) dla każdej osoby, to obywateli uważa się za zdolnych do dostosowania swoich celów i aspiracji do tego, co mogą rozsądnie spodziewać się dać. Ponadto uważa się ich za zdolnych do ograniczania własnych roszczeń na płaszczyźnie sprawiedliwości do rzeczy tego rodzaju, na które zezwalają zasady sprawiedliwości (Rawls 1998, s. 71).

Traktowanie siebie jako wolnego w trzech zacytowanych tu znaczeniach buduje ideał tzw. autonomii racjonalnej. Nie stanowi ona ideału *stricte* etycznego ani też elementu jakiejkolwiek rozległej doktryny religijnej czy filozoficznej. Rawls przez uznanie ideału autonomii racjonalnej nie chce promować również żadnego politycznego dobra. Ma po prostu nadzieję, że tak skonstruował ów ideał, że wyrażą na niego zgodę zwolennicy różnych ideologii, ponieważ – w jego przekonaniu –autonomia ta stanowi wartość, której zaakceptowanie jest konieczne w celu uzyskania zasad społecznej sprawiedliwości. John Rawls pisze, że racjonalna autonomia ujawnia się zarówno w zdolności kształtowania, rewidowania i realizowania jakiejś koncepcji dobra, jak i w zdolności do zawierania porozumienia z innymi (podlegającego rozumnym ograniczeniom). Autonomia racjonalna jest „sztuczna", ma bowiem cechować „sztuczne osoby", tzn. osoby w sytuacji pierwotnej. Dlaczego jednak osoby w sytuacji pierwotnej tak zostały skonstruowane, że są autonomiczne, a nie po prostu tylko racjonalne i egoistyczne? Rawls nie ma na to dobrej odpowiedzi, pisze jedynie: „gdyby strony skłaniały się do chronienia tylko potrzeb

materialnych i tych, których reprezentują, powiedzmy ich potrzeby pieniędzy i bogactwa, jedzenia i picia, moglibyśmy sądzić, że sytuacja pierwotna odzwierciedla heteronomię obywateli a nie ich racjonalną autonomię. Jednak u podstaw tego polegania stron leży ich uznanie, że dobra te są niezbędnym, uniwersalnym środkiem realizowania interesów wyższego rzędu, związanych z władzami moralnymi obywateli i ich określonymi koncepcjami dobra" (Rawls 1998, s. 125). Rawls zauważa, że w „kulturze demokratycznej oczekujemy, a nawet chcemy, żeby obywatele troszczyli się o swe podstawowe wolności i szanse po to, by rozwijać i wykorzystywać swe władze moralne i realizować swoje koncepcje dobra. Sądzimy, że nie czyniąc tego, wykazują brak szacunku do siebie samych i słabość charakteru" (Rawls 1998, s. 125–126). Założenie dotyczące racjonalnej autonomii osób za zasłoną niewiedzy jest uzasadnialne raczej dzięki skutkom, do których jego przyjęcie ma prowadzić niż dzięki danym, na jakich się opiera. Rawls pozbywając się metafizyki, odtrącił pomocny wspornik, wystarczy mu jednak – jak twierdzi – że koncepcja ta jest po pierwsze „rozsądna" i „przyswajalna", po drugie, „wykonalna"

(wymagania jakie z niej płyną i jej ideał obywatelski wytwarza dostateczną motywację, by je honorować); po trzecie, założenie to w wystarczającym stopniu pozwala „spełnić praktyczne potrzeby życia politycznego i rozumnego myślenia o nim" (Rawls 1998, s. 139). Racjonalna autonomia gwarantuje obiektywność i bezstronność przyjętych zasad, co z kolei zwiększa nasze porozumienie, a nawet więcej: „Przyjęcie zasad sprawiedliwości i słuszności tworzy więzi przyjaźni obywatelskiej i prowadzi do zbliżenia mimo istniejących różnic. Obywatele dostrzegają u siebie nawzajem dobrą wolę i pragnienie sprawiedliwości, nawet jeśli czasami może brakować porozumienia w kwestiach konstytucyjnych czy tym bardziej w sprawach polityki" (Rawls 1994, s. 701).

Najpoważniejszym skutkiem autonomii jako racjonalności jest możliwość zaistnienia w społecznym świecie autonomii politycznej, którą Rawls nazywa pełną (bo nie jest ona sztuczna) oraz równie pełnej autonomii etycznej (Rawls 1998, s. 126 i n.). Ta pierwsza polega na działaniu w życiu publicznym zgodnym z politycznymi zasadami sprawiedliwości i przy wykorzystaniu ochrony podstawowych praw i wolności, które powstały w sytuacji pierwotnej,

to znaczy wtedy, gdy obywatele byli reprezentowani przez autonomiczne w sensie racjonalnym osoby znajdujące się za zasłoną niewiedzy. Autonomia polityczna byłaby niemożliwa, gdyby nie były spełnione „rozumne warunki nakładane na strony jako racjonalnie autonomiczne"; z kolei „dobrze urządzone społeczeństwo przyznaje ludziom autonomię i sprzyja obiektywności ich sądów dotyczących sprawiedliwości i słuszności" (Rawls 1994, s. 695).

Autonomia etyczna z kolei jest częścią konkretnej rozumnej, rozległej doktryny filozoficznej (to znaczy będącej dziełem teoretycznego rozumu, porządkującej system wartości tak, że wyrażają one zrozumiały pogląd na świat i są pomocne w rozstrzyganiu konfliktów, należącej do jakiejś tradycji myślowej i doktrynalnej), a więc np. kantowskiej, millowskiej czy chrześcijańskiej. Nic jednak nie może zmusić osób do przyjęcia w pozapolitycznych dziedzinach życia ogólnych ideałów moralnych często kojarzonych z liberalizmem, jak np. ideału autonomii czy indywidualizmu. Zasady i prawa liberalne mogą jednak zaakceptować wszyscy, nie naruszając przy tym swych przekonań dotyczących religii, człowieka i powołania (Rawls 1998, s. 102 i n.).

Polityczny ideał moralnej autonomii w teoriach Johna Rawlsa, jak również Ronalda Dworkina, ma swoje dwie konsekwencje teoretyczne i praktyczne: z jednej strony – i jest to konsekwencja „słabsza” – pociąga on za sobą rozważania i wartościowania związane z koncepcją dobrego życia; ma ona charakter słabszy, bo dotyczy tylko zwolenników indywidualizmu rozumianego jako koncepcja moralna; z drugiej strony – pociąga za sobą postulaty tolerancji, uznania i neutralności państwa. Postulaty te mają charakter silniejszy, bo obejmować powinny, zgodnie z zasadą autonomii politycznej, wszystkich obywateli w państwie niezależnie od tego, jakie mają przekonania i czy chcą, aby ich życie było udane, czy nie i czy zgadzają się z Rawlsem i Dworkinem oraz innymi przedstawicielami indywidualizmu, którzy twierdzą, że jedną z głównych przyczyn, dla których pragniemy wolności, jest nadzieja znalezienia udanego, dobrego życia, a wspólnota – której rozsądnej organizacji poświęcili tyle miejsca w swoich teoriach – powinna te nasze pragnienia uszanować. Postulaty autonomii, dobrego życia i neutralności są więc w teoriach indywidualizmu nierozerwalnie związane.

Widoczne jest to jeszcze wyraźniej w teorii Dworkina. W książce *Sovereign Virtue* (Dworkin 2000) krytykuje on liberalizm za to, że koncentruje się na tym, co słuszne, czyli na zasadach, sprawiedliwości, nie zwraca natomiast wystarczającej uwagi na to, co dobre, czyli na jakość i wartość ludzkiego życia. Dworkin dzieli pragnienia i preferencje na niższego i wyższego rzędu. Jedne mają charakter przypadkowy i doraźny, drugie charakter długofalowy i związane są z jakimiś wartościowymi stanami (np. udane życie rodzinne, kariera publiczna, sukcesy w pracy zawodowej, naukowej). Pomyślność, którą Dworkin nazywa „krytyczną", w przeciwieństwie do pomyślności „wolicjonalnej" (pierwszego rządu) przypomina nieco MacIntyre'owską koncepcję „narracyjnej jedności ludzkiego życia", wszelako nie zakłada ona substancjalnie rozumianej wspólnoty, cnót czy określonych „dóbr wewnętrznych". Dworkin znajduje również sposób, by nie porzucając liberalizmu umiejętnie wartościować owe autonomiczne „dobre życia", stosując do nich powszechnie uznane kryteria. Dla Dworkina (2000, s. 238–239) zasada neutralności państwa nie wystarczy. Jego teoria stawia znacznie więcej roszczeń wobec państwa niż teoria Rawlsa:

chodzi nie tylko o „nieprzeszkadzanie” i odsuwanie pokus paternalizmu czy autorytaryzmu, lecz także o zapewnienie możliwości realizacji koncepcji dobrego życia. To, że państwo powinno traktować ludzi jako równych i z równą troską i szacunkiem zapewniać każdej jednostce swobodę oraz środki potrzebne do analizowania i realizowania własnych koncepcji udanego życia, jest wymogiem *pierwszoplanowym*, ponieważ dążenie do dobrego życia jest również pierwszoplanowym dążeniem wszystkich nas.

Wszelako również i Dworkin twierdzi, że ma ono sens tylko wtedy gdy jednostka sama dokonuje wyborów jej dotyczących i jeśli jej wybory nie są wynikiem wpływu przeświadczeń innych ludzi co do rodzaju życia, jakie jednostka ta powinna prowadzić. Państwo powinno zatem uznawać i szanować autonomię osób, tzn. zdolność jednostek do patrzenia z dystansu na ich aktualne cele, ideały, zdolność do kwestionowania, modyfikowania zbioru przyjmowanych wartości i celów życiowych. Państwo, które uznaje tak rozumianą autonomię, nie może dopuszczać się żadnych działań paternalistycznych, tzn. że nie może wskazywać, promować ani tym bardziej wymuszać na

obywatelach „lepszych” sposobów życia. Trzeba powiązać szacunek dla jednostkowej autonomii z szacunkiem dla neutralności państwa; państwo nie może oceniać indywidualnych sposobów życia, choć powinno gwarantować swobodę ich prowadzenia. Tylko wtedy bowiem, gdy mamy pełną swobodę tworzenia i zmieniania celów życiowych, możemy powiedzieć, że rzeczywiście „prowadzimy dobre życie”, w przeciwieństwie do jedynie jego posiadania.

Autonomia jest nie tylko konsekwencją indywidualizmu politycznego, lecz także jego uzasadnieniem, jeśli bowiem traktujemy autonomię jak wartość, to powinniśmy jednocześnie stwierdzić, że tylko w warunkach systemu politycznego opartego na indywidualizmie jest ona możliwa, m.in. dlatego, że jedynie on gwarantuje wolność życia w zgodzie z własnymi przekonaniami; ponadto tylko on gwarantuje określony kontekst kulturowy, który pozwala jednostkom uświadomić sobie istnienie zróżnicowanych wizji dobrego życia, jak również pozwala nabyć umiejętności rozsądnej oceny tych wizji, ponieważ troszczy się o edukację, wolność prasy, publicznej debaty, swobody twórczej itp. Dzięki

czemu możemy dotrzeć do tego, co dla nas najlepsze, i możemy stać się dzięki temu lepsi.

6. Równość w indywidualizmie

Ronald Dworkin należy do tej grupy zwolenników indywidualizmu politycznego, która w centrum swojej koncepcji umieszcza ideę równości, a przede wszystkim ideę równej godności każdego człowieka. Dworkin nie waha się mówić o „świętości ludzkiego życia", choć to określenie wydaje się być związane z inną tradycją. Indywidualizm w jego wydaniu proponuje ogólną wizję szczęścia i godności człowieka, która jednoczy i nadaje spójny sens kilku fundamentalnym wartościom często traktowanym jako odrębne, takim jak wolność, braterstwo, godność, autonomia, szczęście. Sednem tej głębokiej, jednoczącej wizji jest indywidualizm etyczny, czyli „teza, iż ważne ze swojej istoty – ważne jakby z perspektywy kosmicznej – jest to, co każda poszczególna osoba może zrobić i faktycznie robi ze swoim życiem. Teza ta głosi, iż w tym znaczeniu każde indywidualne życie jest święte" (Dworkin 1996, s. 65). Dworkinowi nie chodzi o świętość

rozumianą w sposób religijny, to znaczy o życie, któremu wartość nadana została przez akt stworzenia i które – przez eschatologię – ma udział w transcendencji. „Święte” w rozumieniu Dworkina to autoteliczne i ważne tu i teraz. Orzecznik „święte” ma tu wymowę dobitną, ale i nieco przekorną wobec pierwotnego, religijnego sensu. Dworkin przez liberalny humanizm uświęcić chce właśnie to, co z punktu widzenia religii było zawsze profanum. Tak jak Kant konstruuje postulat szacunku dla osób w ich noumenalnym wymiarze, tak Dworkin twierdzi, że wymóg szacunku dla osób nie wymaga żadnych transcendentalnych założeń, a osoby, by były szanowane, nie muszą być Osobami, lecz jednostkami, i właśnie to jednostkowe życie podnosi do rangi głównego celu polityki. Pokazując odmienność swego słownika, niechętnie też używa orzecznika „dobry” wobec życia, chcąc pokazać, że świętość ludzkiego życia nie polega na realizacji jakiegoś transcendentnie czy absolutystycznie pojętego dobra, ale właśnie na tym, że taką realizacją być nie musi, choć oczywiście może. Dworkin w odniesieniu do życia używa raczej określenia *successful* niż dobre, właśnie po to, by *hiatus* między słownikiem teorii politycznej a słownikiem religii

czy metafizyki był kompletny. Życie ludzkie ma być ważne nie ze względu na dobra, jakie realizuje, ma być aksjomatem i głównym zadaniem polityki.

> Liberalizm zasadza się na indywidualizmie etycznym w wersji, powiedzmy, mocnej – czyli – jak go się czasem nazywa – na humanizmie. Liberalizm nie tyle głosi to, że indywidualne ludzkie życie jest jedną z rzeczy, które są samoistnie ważne, ile stwierdza, że jest ono jedną z najważniejszych takich rzeczy: szansy na sukces dowolnego ludzkiego żywota nie wolno zbyt łatwo poświęcać na rzecz czegokolwiek innego. Liberalizm wprowadza ponadto dodatkowe założenie, a mianowicie takie, że życie ludzkie ma samoistną wartość w sensie politycznym, że udane indywidualne życie musi być politycznym celem kolektywnym [...]. Liberalizm stwierdza, że najważniejszym politycznym celem państwa ma być umożliwienie obywatelom bardziej udanego życia (Dworkin 1996, s. 65).

W politycznej koncepcji indywidualizmu Dworkinowi nie chodzi o wolność rozumianą jako niezależność, lecz o to, że nikt nie może nikomu mówić, co robić powinien. „Liberalizm chroni wolność jednostki nie dlatego, że oficjalnie nie dba o to, co ludzie robią ze swoim

życiem, ale ponieważ wierzy, że wolność ma fundamentalne znaczenie, jeśli ludzie mają żyć dobrze" (Dworkin 1996, s. 65). Wydaje się, że Dworkin mówi tutaj tyle co Mill, mianowicie, że wolność nie ma po prostu charakteru prywacyjnego, nie jest po prostu brakiem (przymusu, zakazu itd.), lecz że jest przestrzenią, dzięki której jednostki zyskują szanse na dobre życia. Jest niczym czyste powietrze i powinna być wspierana i kultywowana przez państwo i jego instytucje, tylko bowiem dzięki jej istnieniu ludzie mogą pełniej (co nie znaczy dobrze lub skuteczniej) zrealizować się. Jednocześnie nie jest to wartość autoteliczna; święte jest życie każdego człowieka, nie – wolność. Dworkin nie uznaje prawa do wolności w ogóle („absurdalne wydaje się założenie, że ludzie mają jakiekolwiek prawo do wolności" – Dworkin 1998, s. 474). Mamy poszczególne prawa do wolności. Dworkin proponuje nawet pewien ich zestaw, gdzie najistotniejszym jest prawo do działań zgodnie z własnymi przeświadczeniami, o ile nie naruszają one bezpieczeństwa i własności innych; przy czym stara się jak najbardziej ograniczyć sens pojęcia bezpieczeństwa, podobnie jak Mill zawęża sens pojęcia „krzywdy innego". Nie jest według Dworkina uzasadnione

powołanie się przy ograniczaniu wolności na np. „moralne poglądy większości” czy też na „moralność aprobowaną przez dominującą religię”. W polemice z lordem Devlinem dotyczącej postaw wobec homoseksualizmu (Dworkin 1998, s. 429–460), gdzie ten ostatni twierdził, że homoseksualizm zagraża społeczeństwu oraz że jest czymś w powszechnej opinii odrażającym i niebezpiecznym dla wspólnoty, Dworkin przekonywał, że argumenty te chronią nie tyle bezpieczeństwo społeczne, ile społecznych przesądów, oraz że tak wyrażana opinia nie spełnia warunków nałożonych na to, co rozumiemy przez „postawę moralną”. W jego przekonaniu wolności jako niezależności od ingerencji opinii nie można ograniczać, a lista praw ją chroniących powinna być otwarta.

Innym ważnym pakietem wolnościowych praw są te związane z „zasadą autentyczności” (Dworkin 2000, s. 453–473). Zasada ta ma chronić wolność słowa, wyznania, przekonań, dostępu do informacji, osobowej ekspresji – jednym słowem wszystkich tych wolności, które umożliwiają angażowanie się w przedsięwzięcia, których celem jest kształtowanie, wybieranie, obieranie i rewidowanie życiowych celów, planów i środków ich realizacji. Również i w tym miejscu

Dworkin zgodny jest z Millem, według którego po to, by poznać prawdę i aby mieć wyrobioną opinię, niezbędna jest niczym nieskrępowana wolność debaty. Wolność tę chroni tzw. zasada dyskryminacji (Dworkin 2000, s. 175), zgodnie z którą swoboda głoszenia poglądów jest jednym z podstawowych praw jednostkowych; pogwałcenie jej nie może być uzasadnione nawet wzrostem równości. Aby zabronić jednostce możliwości korzystania z wolności (wyboru, słowa) musimy mieć rzeczywiście silne argumenty. Silne to znaczy takie, które wykażą, że dane zachowanie prowadzi do zanegowania zasad indywidualizmu egalitarystycznego, to znaczy, że sprzeciwia się zasadzie równej ważności jednostek (Dworkin 1998, s. 358–360).

Fundamentalnym prawem każdego człowieka w indywidualistycznej koncepcji Dworkina jest więc przede wszystkim prawo do bycia traktowanym w sposób równy. Wolność jest pewnym aspektem równości. I to – w tym kontekście – nieszczególnie silnym, jeśli bowiem dochodzi do konfliktu tych wartości, równy szacunek dla wszystkich jest ważniejszy niż wolność określonej jednostki. Ważność równości, aby być dobrze zrozumiana, nie może być umieszczona w kontekście socjalistycznym czy

dystrybucyjnym. Dworkin (1998, s. 333–369) ważność równości uzasadnia przez powołanie się na wartość moralną, jaką jest jednostkowa godność i świętość życia a zarazem – w konsekwencji – na prymat etyki nad polityką.

Koncepcja indywidualizmu Dworkina jest pewnym wezwaniem dla polityki, której celem jest takie ukształtowanie publicznych instytucji, aby równa ważność (świętość) ludzkiego życia została uszanowana. Jak jednak przełożyć postulat równości na język praktyki? Główny problem Dworkina da się sformułować w pytaniu, jak należy podzielić zasoby, którymi dysponuje wspólnota, by wszyscy jej członkowie byli potraktowani zgodnie z zasadami indywidualizmu, czyli jako równi? Dworkin przedstawia dwa sposoby rozumienia równości; jeden nazywa równością motywacyjną, drugi – dystrybucyjną.

> Na poziomie motywacyjnym teoria jest egalitarna wtedy, gdy domaga się, by decyzje i uzgodnienia polityczne wyrażały jednakową troskę o wszystkich poszczególnych członków wspólnoty, a struktury polityczne – instytucje gospodarcze i polityczne – odzwierciedlały ten cel. Na poziomie dystrybucyjnym teoria polityczna jest egalitarna wtedy, gdy

> zaprojektowane przez nią instytucje i reguły mają zapewnić każdemu mniej więcej równy udział w „dobrym życiu” – w dochodach czy w zasobach zgodnie z jakąś koncepcją tego, czym jest równy udział (Dworkin 2000, s. 68).

Teoria może być egalitarna na poziomie motywacyjnym i nieegalitarna na poziomie dystrybucji lub odwrotnie. I tak libertarianie są egalitarystami motywacyjnymi (stąd bez trudu łączą szacunek dla każdego z wielkimi nierównościami ekonomicznymi), a utylitaryści – dystrybucyjnymi (łączą oni z kolei zamiłowania do kolektywnego dobrobytu z pewną formą pogardy dla poszczególnych jednostek). Dworkin swoją teorię opiera na kompromisie między egalitaryzmem motywacyjnym i dystrybucyjnym. Miarą społecznej równości odzwierciedlającej ów kompromis jest według Dworkina równość zasobów (a nie jak sądzi większość i libertarian i utylitarystów – równość dobrobytu, ta jest bowiem iluzoryczna).

> Społeczność jest bardziej egalitarna, gdy […] zasoby dostępne każdemu człowiekowi są równe […] równość zasobów wydaje się też atrakcyjna ponieważ bardziej niż równość dobrobytu współgra z naszym poczuciem

> osobistej odpowiedzialności, ponieważ zakłada, że to, jak ludzie postanowią wykorzystać dostępne im zasoby i w jakim stopniu zdołają zrealizować plany, które uważają za wartościowe, jest kwestią ich własnej, indywidualnej decyzji a nie kolektywnej decyzji państwa (Dworkin 2000, s. 71).

Jeśli uznamy to twierdzenie, to pozostanie nam jedynie znalezienie sprawiedliwych zasad dystrybucji zasobów. O ich faktycznej równości decyduje według Dworkina równość pod względem kosztów alternatywnych, tzn. wartości, jaką miałyby zasoby jednych w rękach drugich. Aby więc dowiedzieć się, czy dystrybucja zasobów jest rzeczywiście równa, musi ona przejść przez „test zawiści", dzięki któremu każdy będzie przekonany, że ma te właśnie zasoby, których chciał, i nikt nie będzie nikomu zazdrościł ani jego zasobów, ani – w konsekwencji – możliwego do realizacji dzięki posiadanym zasobom życia (Dworkin 2000, s. 85, oraz Dworkin 1996, s. 72). Projekt doprowadzenia do tak rozumianej równości nazywa Dworkin „aukcją Walersa" i jest on, mówiąc w przybliżeniu, podobnym mechanizmem do Rawlsowskiej „zasłony niewiedzy": są spełnione pewne warunki

wyjściowe, a bezstronność jawi się tu jako praktyczny efekt testu zawiści. Hipotetyczne kalkulacje przeprowadzone w obrębie teorii Dworkina są bardzo złożone i w praktyce podobne – przynajmniej pod względem strategicznych implikacji – z zasadą dyferencji Rawlsa z jego *Teorii sprawiedliwości*. Will Kymlicka twierdzi *nota bene*, że tak jak teoria Rawlsa była odpowiedzią na pewne problemy utylitarnej koncepcji równości, tak teoria Dworkina jest odpowiedzią na problemy z równością Rawlsa (Kymlicka 1998, s. 103). Jedna i druga dopełniają się wzajemnie. Teoria Dworkina ma – jak się wydaje – dwie wyraźne zalety. Pierwsza związana jest z tym, o czym była już tu mowa, tzn. z opracowaniem systemu dystrybucji, który szanowałby moralną równość osób dzięki kompensacji nierównych okoliczności, w których przyszło im żyć. Druga natomiast wiąże się z faktem, że „aukcja Walersa" i test zawiści zmuszałyby uczestników do przyjęcia odpowiedzialności za własne decyzje. Dworkin w obrębie swojej teorii przechodzi od akcentowania ważności wyborów wszystkich czyniących ich życie udanym do akcentowania zasady odpowiedzialności za te wybory, za ich kształt, jakość i cel. Zajmując się

jak każdy liberał, zasadami sprawiedliwości (sprawiedliwego podziału zasobów) i słuszności społecznych instytucji, zajmuje się też koncepcjami dobrego życia, które te zasady i instytucje umożliwiają.

W *Sovereign Virtue* Dworkin przedstawia projekt indywidualizmu etycznego i opiera go na dwóch zasadach. Pierwsza nazwana jest „zasadą równej ważności" (*equal importance*) i brzmi: „jest ważne z obiektywnego punktu widzenia, by życie ludzkie było raczej udane niż zmarnowane" (Dworkin 2000, s. 5). Druga nazywa się „zasadą szczególnej odpowiedzialności" i twierdzi się w niej, że „chociaż wszyscy musimy uznać równą i obiektywną ważność każdego udanego życia ludzkiego, tylko jedna osoba jest w szczególny i ostateczny sposób odpowiedzialna za to powodzenie – ta, do której to życie należy" (Dworkin 2000). Zasada pierwsza stwierdza coś więcej niż we wcześniejszych pracach, gdzie Dworkin pisał głównie o tym, że z politycznego punktu widzenia nie ma ludzkich żywotów lepszych i gorszych, i zapytywał – jakie skutki niesie ten fakt dla koncepcji ekonomicznej równości? W *Sovereign Virtue* wprowadza elementy metaetyczne (koncepcję liberalizmu

jako etycznego obiektywizmu), wzmacniając tym samym oświeceniową tradycję przekonań o uniwersalności natury ludzkiej, a więc i obiektywności twierdzeń dotyczących ludzkiego życia, w sensie moralnym, oraz kryteria wartościowania takiego życia, mające charakter perfekcjonistyczny a nie polityczny. Drugą zasadą Dworkin umacnia to rozumienie indywidualizmu, które wiąże się z ideałem autonomii, zbliżonym do ideału Rawlsa, wyrażonego w *Liberalizmie politycznym*, jak również odsuwa na bok częste zarzuty libertarian, którzy twierdzili, że w teoriach Rawlsa i Dworkina opartych na pewnych koncepcjach wtórnej dystrybucji, sprawiedliwości społecznej i ideale równych zasobów brakuje postulatu odpowiedzialności za własne wybory, co w konsekwencji doprowadza do sytuacji, że działania rządu polegają na tym, że „odbiera dobra pracowitym mrówkom i oddaje je leniwym i mało odpowiedzialnym świerszczom". Tymczasem koncepcja autonomii w indywidualistycznych koncepcjach Rawlsa i Dworkina związana jest nie tylko z ideą odpowiedzialności, lecz także z ideą cnót (choć Dworkin woli używać określenia *skilful performance*), niezbędnych do tego, by

jednostkowe życie ludzkie było udane (Dworkin 2000, s. 237–284). Cnoty nie tylko budują wewnętrzny duchowy ład, lecz także składają się na umiejętność właściwego reagowania na warunki zewnętrzne i wyzwania (*challenge*). Najważniejszym jednak elementem Dworkinowskiej koncepcji dobrego życia jest sprawiedliwy ustrój: „Życie staje się gorsze w niesprawiedliwych warunkach społecznych. W takiej sytuacji osoba nie jest w stanie podjąć właściwego wyzwania […]. Ktoś, komu odmówiono czegoś, co mu się sprawiedliwie należy, prowadzi – tylko z tego powodu – życie gorsze niż ten, kto ma to, co mu się należy" (Dworkin 2000, s. 265).

Koncepcja Dworkinowska wydaje mi się jedną z najpełniejszych i najbardziej atrakcyjnych koncepcji polityczno-etycznych, łączy bowiem dwa indywidualizmy, nadając im z jednej strony silny kontekst aksjologiczny (wolność, autonomia, odpowiedzialność, szczęście oparte na cnotach), z drugiej zaś strony pokazując taką strukturę sprawiedliwego państwa, które łącząc sprawiedliwą dystrybucję (równe szanse i możliwości) z polityką uznania, wspiera jednostki w ich aspiracjach do dobrego, udanego życia.

Podsumowanie

Indywidualizm, zwłaszcza w znaczeniu politycznym, stanowił jedną z najbardziej krytykowanych idei czasów nowożytnych i późniejszych. Krytykowali go konserwatyści, komunitaryści, feministki, socjaliści, strukturaliści, neostrukturaliści, postmoderniści, psychoanalitycy, marksiści. W oczach konserwatystów indywidualizm stworzył „oderwane światopoglądy", nobilitował wykorzenione tożsamości, zniszczył tradycję i religię, obalił wspólnotowy język, wspólnotowe praktyki i cnoty. Indywidualizm dał priorytet jednostce przed wspólnotą, jednostkowym prawom przed dobrem wspólnym, izolacji przed uspołecznieniem. Uwierzytelnił również wiarę w wartość instrumentalnej racjonalności i demiurgiczność techniki. Według Louisa Dumonta „desegregacja reprezentacji holistycznej", która jest owocem egalitarystycznego indywidualizmu, doprowadziła w Stanach Zjednoczonych do rasizmu, a w Niemczech do nazizmu (Dumont 1983). Indywidualizm różnicy unicestwił z kolei uniwersalną kategorię „człowieka", uśmiercił podmiot, zniszczył humanizm.

> Język różnicy, niekontrolowany żadnym równie silnym językiem tożsamości, dokonuje pełnego i wciąż postępującego rozbioru kolejnych całości. Następujące po sobie głośne ponowoczesne „śmierci" człowieka w ogóle, wspólnoty, społeczeństwa a nawet pojedynczego podmiotu – są ofiarami różnicy, jakie późna nowoczesność godzi się ponieść byle tylko nie popaść w stare błędy języków wspólnotowych. Lęk przed tożsamością, jaki przenika myśl drugiej połowy XX wieku, otwiera nieskończone pole manewru uwolnionej „różnicy", która dopuszcza się niekontrolowanych zniszczeń (Bielik-Robson 2000, s. 226).

Było i jest wiele fal krytyki. Pierwsza miała charakter ideologiczny. Jej inicjatorami byli konserwatyści lękający się chaosu spowodowanego upadkiem tradycji, społecznej hierarchii, więzi czy autorytetów. Dziś ten rodzaj krytyk jest szczególnie widoczny w obrębie tradycji chrześcijańskiej, w nauczaniu papieży, gdzie podmiotem życia społecznego ma być rodzina i wspólnota, a jednostkowy wymiar człowieczeństwa uwidacznia się przede wszystkim w porządku eschatologicznym, nie doczesnym. Stąd opór w uznawaniu jednostkowych praw, widoczny szczególnie

w odniesieniu do kobiet. Druga fala krytyki związana była z lękiem przed anomią społeczną i jej skutkiem – czyli społeczeństwem masowym. Widać ją w koncepcjach Ortegi y Gasseta (*Bunt mas*), Ericha Fromma (*Ucieczka od wolności*), Eliasa Cannettiego (*Masa i władza*) i Petera Sloterdijka (*Pogarda mas*). Jedną z podstaw „lęku przed masą" jest nostalgiczna tęsknota za wartościami elitarnymi; przede wszystkim arystokratycznymi. Trzecia fala to ponowoczesny lęk przed pustką, związany przede wszystkim z poczuciem erozji aksjologicznych standardów życia społecznego i prywatnego. Lęk przed pustką wyzwolony w XX wieku przez Martina Heideggera, który pisał o „zapomnieniu o bycie", wzmocniony został i przez takich filozofów jak: Hannah Arendt, Max Horkheimer, Theodor Adorno, Herbert Marcuse czy Paul Tillich, dla którego pustka jest wręcz synonimem nowoczesności. Pogląd ten podzielają współcześni neokonserwatyści (Christian Lasch, Allan Bloom, Ryszard Legutko), którzy w instytucjach i sposobie życia społeczeństwa zindywidualizowanego widzą najpoważniejszą przyczynę pogrążenia się w niebezpieczeństwach relatywizmu i chaosie nihilizmu. Lęk przed pustką opanował również część filozofów

postmodernistycznych. Ci jednak czynią z niego inny użytek. Zygmunt Bauman i Peter Sloterdijk wyraźnie go „neutralizują” bądź to przez zabiegi estetyzujące („estetyzacja życia” i autokreacja, względnie opór stają się wezwaniem nowoczesności), bądź afirmujące (co widać w pismach Richarda Rorty’ego lub Gilla Lipovetsky’ego).

Do bardziej interesujących i konstruktywnych w XX i XXI wieku fal krytyki indywidualizmu równości należą krytyki komunitariańskie (MacIntyre 1996; Sandel 1984) i feministyczne (De Beauvoir 1972; Benhabib 1992; Millett 1971; Agacinski 2000; Gilligan 1982). Zaatakowały one zarówno indywidualistyczną (czytaj: liberalną) koncepcję „podmiotu bez tożsamości”, brak jego zakorzenienia w życiu społecznym, jego odcieleśnienie i fałszywe rozgraniczenia tego, co prywatne i publiczne (feministki), koncepcję praw i wolności, jak i niedocenianie więzi społecznych, społecznej istoty człowieka, dobra wspólnego, wspólnotowych praktyk oraz narracji. Feministki zarzucały dodatkowo (i liberałom, i komunitarianom) zideologizowany (patriarchalny) obraz podstawowych kategorii opisu życia jednostkowego, społecznego i politycznego (Środa 2003, rozdz. 6 i 8).

Radykalnie odmienną krytykę przyniosło myślenie skoncentrowane wokół hasła „śmierci podmiotu”. Chodzi nie tylko o krytyki prowadzone z punktu widzenia antyesencjalistycznego, lecz także o te, które albo rozmywają podmiot, topiąc go w relacjach, strukturach, w tym, co symboliczne, w performatywach, ucieleśnionych praktykach, w świecie między zwierzęciem a maszyną, między tym, co ludzkie a nieludzkie, albo chcą się pozbyć go definitywnie; Peter Sloterdijk w tekście będącym komentarzem do znanej polemiki między Martinem Heideggerem a Jeanem Beafretem na temat humanizmu zapytał: „po co znów chwalić człowieka i jego wpływowy filozoficzny autoportret w humanizmie jako rozwiązanie, jeżeli w katastrofie współczesności okazało się właśnie, że problemem jest sam człowiek wraz ze swymi systemami metafizycznego samowywyższania się i samoobjaśniania?” (Sloterdijk 2008, s. 46). Podmiot w myśleniu ponowoczesnym staje się więc nie tylko czymś „rozrzuconym, rozdzielonym”, lecz także pustym miejscem, „miejscem króla” z obrazu Velazqueza – powie Michel Foucault (2005). Jednak znów w koncepcjach Judith Butler, Gilles’a Deleuza’e,

Brunona Latoura, Donny Haraway czy innych odradza się jako odarty z tradycji indywidualistycznej i humanistycznej, zwierzęco-ludzki, jako cyborg, poza podziałem na to, co naturalne i kulturowe, to, co cielesne i duchowe, na to, co prywatne i publiczne, na to, co męskie i żeńskie.

Mimo wszystkich krytyk i nowych perspektyw antropologicznych, w których ginie jednostka, dwudziestowieczne osiągnięcia indywidualizmu są trwałe, a polityczne nadzieje z nim związane ciągle dla wielu aktualne. Indywidualizm stanowi wszak nie tylko fundament jednego z najbardziej przyjaznych jednostkom systemu liberalnej demokracji, lecz także wehikuł wielu procesów emancypacyjnych, tak jednostek, jak i grup, które domagając się uznania wierzą, że różnorodność da się pogodzić z równością. A jedno i drugie z dobrobytem i indywidualnym szczęściem.

Bibliografia

Agacinski S. (1997), *Polityka płci*, tłum. M. Falski, Warszawa: Wydawnictwo KR.

Beauvoir S. (1972), *Druga płeć*, tłum. M. Leśniewska, G. Mycielska, Kraków: Wydawnictwo Literackie.

Bielik-Robson A. (2000), *Inna nowoczesność: pytania o współczesną formułę duchowości*, Kraków: Universitas.

Burckhardt J. (1961), *Kultura odrodzenia we Włoszech*, tłum. M. Kreczowska, Warszawa: Czytelnik.

Benhabib S. (1992), *Situating the Self. Gender, Community and Postmodern in Contemporary Ethics*, New York: Routledge.

Dumont L. (1983), *Essais sur l'individualism. Une perspective antropologique sur l'ideologie moderne*, Paris: Editions de Seuil.

Dworkin R. (1998), *Biorąc prawa poważnie*, tłum. T. Kowalski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Dworkin R. (2000), *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*, Cambridge: Harvard University Press.

Elias N. (1991), *The Society of Individuals*, tłum. E. Jephott, Cambridge, MA: Blackwell.

Foucault M. (2000), *Historia seksualności*, tłum. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, Gdańsk: słowo/obraz terytoria.

Foucault M. (2006), *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, tłum. T. Komendant, Gdańsk: słowo/obraz terytoria.

Foucault M. (2010), *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja*, tłum. M. Herer, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Gierke O. (1934), *Natural Law and the Theory of Society 1500–1800*, Cambridge: Cambridge University Press.

Gilligan C. (1982), *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge: Cambridge University Press; tłum. polskie: eadem (2015), *Innym głosem*, tłum. B. Szelewa, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

Gurevich A. (1995), *Origins of European Individualism*, tłum. K. Judelson, Cambridge, MA–Oxford: Blackwell.

Hayek F.A. (1948), *Individualism and Economic Order*, Chicago: University of Chicago Press.

Holmes S. (1995), *Passions and Constraints. On the Theory of Liberal Democracy*, Chicago: University of Chicago Press.

Kateb G. (1992), *The Inner Ocean. Individualism and Democratic Culture*, Ithaca: Cornell University Press.

Kitliński T. (2002), *Obcy jest w nas. Kochać według Julii Kristevej*, Kraków: Wydawnictwo Aureus.

Kymlicka W. (2009), *Współczesna filozofia polityczna*, tłum. A. Pawelec, Warszawa: Fundacja Aletheia.

Laurent A. (1985), *De L'individualism*, Paris : Presses Universitaires de France.

Laurent A. (1987), *L'individu et ses ennemis*, Paris: Presses Universitaires de France.
Laurent A. (1993), *L'histoire de l'individualism*, Paris : Presses Universitaires de France.
Lipovetsky G. (1987), *L'empire de l'ephemere. La mode et son destine dans les societes*.
Lipovetsky G. (1989), *L'ere du vide*, Paris: Gallimard.
Lukes S. (1973), *Individualism*, New York: Harper & Row.
MacIntyre A. (1996), *Dziedzictwo cnoty*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
Macpherson C.B. (1962), *Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*, Oxford: Oxford University Press.
Millett K. (1971), *The Prostitution Papers: A Candid Dialogue*, Falmouth: Paladin.
Morris C. (1987), *The Discovery of the Individual 1050–1200*, Toronto: University of Toronto Press, Scholarly Publishing Division.
Nozick R. (1999), *Anarchia, państwo, utopia*, tłum. P. Maciejko, M. Szczubiałka, Warszawa: Fundacja Aletheia.
Oakeshott M. (1999), *Wieża Babel i inne eseje*, tłum. A. Lipszyc, Ł. Sommer, M. Szczubiałka, Warszawa: Fundacja Aletheia.
Parfit D. (1984), *Reasons and Persons*, Oxford: Clarendon Press.

Rand A. (2000), *Cnota egoizmu. Nowa koncepcja egoizmu*, tłum. J. Łoziński, Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.

Rawls J. (1994), *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Rawls J. (1998), *Liberalizm polityczny*, tłum. A. Romaniuk, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Renaut A. (2001), *Era jednostki. Przyczynek do historii podmiotowości*, tłum. D. Leszczyński, Wrocław: Ossolineum.

Ricoeur P. (1992), *Filozofia osoby*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej.

Rorty R. (1996), *Przygodność, ironia, solidarność*, tłum. W.J. Popowski, Warszawa: Wydawnictwo Spacja.

Sandel M. (1982), *Liberalism and Limits of Justice*, Cambridge: Cambridge University Press.

Sloterdijk P. (2003), *Pogarda mas*, tłum. B. Baran, Warszawa: Czytelnik.

Sloterdijk P. (2008), *Reguły dla ludzkiego zwierzyńca*, tłum. A. Żychliński, „Przegląd Kulturoznawczy" 1(4).

Środa M. (2003), *Indywidualizm i jego krytycy. Współczesne spory między liberałami, komunitarianami i feministkami na temat podmiotu, wspólnoty i płci*, Warszawa: Aletheia.

Taylor Ch. (1995), *Źródła współczesnej tożsamości*, tłum. A. Pawelec, w: K. Michalski (red.), *Tożsamość w czasach zmiany*, Kraków: Znak.

Taylor Ch. (2001), *Źródła podmiotowości. Narodziny nowoczesnej tożsamości*, tłum. M. Gruszczyński i in., red. T. Gadacz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Tocqueville A. (1976), *O demokracji w Ameryce*, tłum. M. Król, Warszawa: PIW.

Troeltsch E. (1931), *Social Teaching of the Christian Churches*, New York: MacMillan.

Ullmann W. (1967), *The Individual and Society in the Middle Ages*, London: Methuen.

Weber M. (1994), *Etyka protestancka i duch kapitalizmu*, tłum. J. Miziński, Lublin: Test.

Przypisy

[1] Zob. List A. Rimbauda do P. Demny'ego z 15 maja 1871 („List do Jasnowidza", tłum. A. Międzyrzecki).

Jan Krokos
OBJAWIENIE

Piotr Gutowski, Marcin Iwanicki
DOŚWIADCZENIE RELIGIJNE

FILOZOFIA RELIGII

Jan Krokos

Objawienie

S ł o w a k l u c z o w e: *objawienie, poznanie, filozofia religii, judaizm, chrześcijaństwo, islam, religie Wschodu, religie ludów pierwotnych*

Wstęp

Rozdział ten dotyczy objawienia. Próba dotarcia do jego istoty wymaga zarówno zdania sobie sprawy z bogactwa przednaukowych i naukowych ujęć objawienia, jak i zachowania nieuprzedzonego spojrzenia na przedmiot noszący to miano, by pozwolić mu ujawnić swe własne oblicze. Dlatego wprowadzając w rozważania, określimy najpierw obszar, w którym objawienie zdaje się być „u siebie”, a jest nim szeroko rozumiana religia, oraz wyróżnimy rodzaje namysłu nad objawieniem. Dalej zostanie przedstawione, jak w różnych religiach pojmuje się objawienie. Zatrzymanie się

nad terminologią ma wprowadzić do uchwycenia istoty objawienia. Realizując to zadanie, w dalszych rozważaniach ukażemy, że objawienie ma swój fundament w naturze poznania, zwłaszcza przedmiotów, które nie są dostępne poznaniu bezpośredniemu, w tym Absolutu. Następnie zostaną omówione dwa podstawowe rodzaje objawienia: naturalne i nadprzyrodzone. Na zakończenie podjęte zostaną zagadnienia faktu, wiarygodności, przedmiotu, treści i celu objawienia oraz postaw wobec objawienia.

1. Objawienie jako przedmiot poznania

Samo pojęcie objawienia oraz problematyka jego dotycząca[1] sytuuje nas w kręgu religii. Jest ono znaczące przede wszystkim dla wyznawców danej religii, dla której objawienie, tak czy inaczej rozumiane, jest konstytutywne i w określonym sensie jest jej fundamentem. Jako określony fakt, niekoniecznie realny czy obiektywny, lecz – niekiedy – intencjonalny i subiektywny, może być i jest przedmiotem namysłu przednaukowego lub pozanaukowego

oraz namysłu właściwego naukom religiologicznym (por. Bronk 2009, s. 31–37). Przez namysł przednaukowy lub pozanaukowy rozumiem wszelkie zainteresowanie objawieniem właściwe danej religii, przejawiające się w życiu religijnym jednostek i społeczności, w tym w praktykach religijnych, oraz – jeśli taka istnieje – w jej „oficjalnej" nauce czy wykładni[2]. Przez namysł naukowy właściwy religiologii rozumiem każde metodycznie uporządkowane aspektowe poznanie faktu religijnego, zmierzające do osiągnięcia uzasadnionej wiedzy o badanym przedmiocie lub samą tę wiedzę, przedłożoną w systemie zdań. Mimo różnic w obu podejściach do religii tezy religijne i religiologiczne mogą być takie same, ale mogą też być rozbieżne, co wymagałoby dodatkowego wyjaśnienia.

Pierwsze miejsce wśród nauk religiologicznych, badających objawienie należy się teologiom właściwym danej religii. Jeśli bowiem się uzna, że objawienie przynależy do religii i jest jej konstytutywnym momentem, jeśli uzna się je za fenomen *sensu stricto* religijny, to nauka (w szerokim tego słowa znaczeniu), która wyrasta z serca danej religii, z jej wnętrza, a jest nią teologia, jest predestynowana do możliwie

pełnego ujęcia objawienia jako właściwego danej religii. Jednak tak odsłonięta prawda teologiczna o objawieniu pozostaje zawsze prawdą wewnętrzną określonego systemu religijnych przeświadczeń (wierzeń), co nie znaczy, że poszczególne tezy teologiczne, mając wystarczające uprawomocnienie poza daną religią, nie posiadają pozareligijnej ważności poznawczej (por. Krokos 1994, 1995).

Ale konkretne objawienia, właściwe danej religii, mogą być i są przedmiotem zainteresowania także tzw. pozytywnych czy szczegółowych nauk religiologicznych, jak – w szczególności – historii religii, etnologii religii, czy psychologii i socjologii religii, które badają objawienie zgodnie z własnym statusem metodologicznym. Na uwagę zasługują tu zwłaszcza badania porównawcze różnych religii. Pozwalają one uwydatnić osobliwość objawień właściwych danym religiom. Aby jednak mogły ten cel osiągnąć, domagają się dookreślenia kategorii objawienia, przynajmniej jako udatnego narzędzia w wyodrębnieniu objawienia jako przedmiotu swych badań z całości elementów tworzących daną religię. Osobne miejsce w badaniach fenomenu objawienia należy się fenomenologii religii jako

nauki filozoficzno-humanistycznej o istocie religii, zwłaszcza w wydaniu Mircei Eliadego oraz Gerardusa van der Leeuwa czy Rudolfa Otto.

Objawienie było (i jest) także przedmiotem zainteresowania filozofii. Miało ono rozmaite podłoże teoretyczne i było analizowane w różnych kontekstach. Spotkanie się filozofii greckiej z chrześcijaństwem generowało wiele problemów, u podstaw których leżało określenie relacji między wiedzą filozoficzną a objawieniem właśnie. Wcześniej problem objawienia nie był podnoszony. Dopiero w patrystyce chrześcijańskiej, w której myśl filozoficzna była wpleciona w rozważania teologiczne, w tym apologetyczne, wykazywano przede wszystkim wiarygodność objawienia chrześcijańskiego dokonanego w Jezusie Chrystusie, dostrzegając w nim odwieczny Logos, oraz uwidaczniano wewnętrzną strukturę objawienia (m.in. Ignacy Antiocheński, Ireneusz z Lyonu, Hipolit, Tertulian, Klemens Aleksandryjski, Orygenes, Atanazy z Aleksandrii, Grzegorz z Nazjanzu, Bazyli Wielki, Grzegorz z Nyssy, Mariusz Wiktoryn, Ambroży, Augustyn). Stopniowe rozróżnienie metodologiczne teologii i filozofii, dokonane w średniowieczu, sprawiło, że na

pierwszy plan wysunęło się zagadnienie roli i konieczności objawienia w poznaniu Boga, czyli – jak dziś mówimy – zagadnienie relacji między wiarą a rozumem (*fides et ratio*)[3]. W ten sposób rozwój doktryny o objawieniu nabrał nowego wymiaru (por. Jan Szkot Eriugena, Anzelm z Canterbury, Hugo od św. Wiktora, Bernard z Clairvaux, Piotr Lombard, Albert Wielki, Bonawentura, Tomasz z Akwinu, Jan Duns Szkot, Wilhelm Ockham, Mikołaj Kuzańczyk). Filozofowie nowożytni problematyką objawienia zajmowali się zasadniczo w związku z tzw. teologią naturalną, różnie rozwiązując zagadnienie jego możliwości, jednak – najczęściej – ostro odgraniczając je od poznania naturalnego (m.in. Francis Bacon, Thomas Hobbes, Baruch Spinoza, Nicolas Malebranche, John Locke, George Berkeley, Gottfried Wilhelm Leibniz, Jean Jacques Rousseau, Paul d'Holbach, Gotthold Ephraim Lessing, Moses Mendelssohn, Friedrich Christoph Oetinger, Johann Gottfried Herder). Faktycznie zawsze mieli przy tym na uwadze objawienie chrześcijańskie, często w wykładni protestanckiej. Stanowiska wobec objawienia, jakie zajmowali i zajmują filozofowie, wyznaczone są przez wypracowane przez nich systemy oraz – w szczególności – przez własną

filozofię religii. Immanuel Kant, który odróżnił religię naturalną od objawionej, przyznając priorytet tej pierwszej, opartej na rozumie praktycznym, nie przeczył możliwości objawienia, lecz twierdził, że nie poddaje się ono poznaniu teoretycznemu. Za nim poszedł młody Johann Gottlieb Fichte, Friedrich Heinrich Jacobi, Friedrich Wilhelm Schelling, a przede wszystkim Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Z objawienia uczynili oni kategorię swoich idealistycznych systemów, widząc w nim konieczną manifestację Absolutu, Ducha. U późnego Schelinga objawienie ukazane jest jako manifestacja w pełni wolnej, osobowej woli Boga. Søren Kierkegaard, przeciwstawiając się Heglowi, „przywrócił" objawienie tajemnicy i przeżyciu egzystencjalnemu. Odrzucenie objawienia i/lub jego naturalizację – redukcję do ludzkiego wytworu zawierają teksty Davida Friedricha Straussa, Ludwiga Feuerbacha czy Friedricha Nietzschego. Bogatą paletę ujęć objawienia przynoszą dzieła Rudolfa Hermanna Lotzego, Eduarda von Hartmanna, Hermanna Cohena, Maxa Schelera, Karla Jaspersa, Martina Heideggera czy Theodora W. Adorno. W myśli (filozofii) współczesnej, w dziele Franza Rosenzweiga, kategoria objawienia stała się

podstawową kategorią filozoficzną, pozwalającą odsłonić prawdę o świecie. Przebłyski problematyki objawienia dostrzega się też w tekstach postmodernistycznych, w których dekonstruuje się tę kategorię (Bała 2005; Potępa 2006; Scholtz 1984; Sochoń 2005; Szwed 2011).

Wobec takiego bogactwa ujęć i analiz filozoficznych objawienia w tym opracowaniu ograniczymy się do próby uchwycenia istoty objawienia, dokonując wglądu w ideę *objawienia* i ją eksplikując w zgodzie z paradygmatem fenomenologicznych badań ejdetycznych. Choć odkrycie i odsłonięcie idei *objawienia* nie może się obejść bez odwołania się do religii i ukonkretnień owej idei, to odpowiedź na pytania „co to jest objawienie" i „czym ono jest" nie wymaga zanurzenia się w konkretnej religii, lecz jedynie uwzględnienia faktu, że pojęcie objawienia i fenomen *objawienia* mają w religii swe podstawowe usytuowanie. Pojmowanie objawienia w konkretnej religii będzie jedynie przykładem dla naszych analiz, przy czym z racji, o których będzie jeszcze mowa, oraz dlatego, że w naszym kręgu kulturowym (i mnie osobiście) jest ono najlepiej znane, ich nicią przewodnią będzie objawienie chrześcijańskie (por. Tomaszewska 2011, s. 80).

2. Objawienie w różnych religiach

Przedstawienie, jak w różnych religiach i wyznaniach pojmuje się objawienie, a jeszcze bardziej – jak się je teoretycznie ujmuje w teologiach właściwych dla danych religii, przekracza nasze możliwości, ale i nie jest konieczne dla realizacji naszego zadania, tak jak zostało ono już przedstawione. Trzeba jednak zdać sobie sprawę, że od samego objawienia, jego faktu i treści, należy odróżnić filozoficzną lub teologiczną jego koncepcję, jego teoretyczne ujęcie i wyjaśnienie. Złożoność objawienia i bogactwo jego form, przejawów, nośników lub treści sprawiają, że jego teoretyczne ujęcia będą się od siebie różniły, najczęściej nie będąc dla siebie alternatywą wyłączającą, lecz dopełniającą (Rusecki 2007, s. 103–118). Ale i pojmowanie objawienia w różnych religiach różni się, zwłaszcza że za religie uważa się dziś zjawiska tak bardzo różniące się między sobą systemami wierzeń, przejawami kultu i strukturą organizacyjną, jak animizm, różne formy politeizmu, hinduizm, buddyzm, judaizm, chrześcijaństwo czy islam (Tomaszewska 2011, s. 79–90). Mimo że wskazuje się na pewne stałe elementy konstytuujące religię, jak kult,

doktryna, moralność oraz instytucje (Zdybicka 1988, s. 16–17), słusznie można za Andrzejem Bronkiem stwierdzić, że wielość i różnorodność religii czy zjawisk religijnych „tworzy raczej archipelag autonomicznych wysepek niż zwarty kontynent” (Bronk 2009, s. 113). Nie ma też jednej, dominującej i zadowalającej definicji religii (Kamiński, Zdybicka 1998, s. 69–88), co jednak nie jest przeszkodą we względnie jednoznacznym posługiwaniu się tym terminem i w trafnym odróżnianiu tego, co jest religią, od tego, co religią nie jest, *sacrum* od *profanum* (Bronk 2009, s. 113–114; Tomaszewska 2011, s. 83).

Te trudności dotyczące religii potęgują się jeszcze w przypadku objawienia. Traktując „objawienie” jako pojęcie rodzinne, za paradygmatyczny przykład jego desygnatu przyjmujemy objawienie chrześcijańskie. Do już wspomnianych racji przemawiających za takim wyborem dorzucić należy i to, że chrześcijaństwo, a w szczególności katolicyzm, dysponuje oficjalną wykładnią własnej nauki, w tym dotyczącej objawienia.

Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei Verbum” (2002) Soboru Watykańskiego II rekapituluje wypracowywaną przez dwadzieścia

wieków chrześcijańską (katolicką)[4] doktrynę na temat objawienia. Mimo że orzeczenia soborowe wprost odnoszą się do objawienia chrześcijańskiego i podają jego katolicką wykładnię, to jednak ukazują jego istotę i wewnętrzną strukturę: sprawcę objawienia i motywy, jakimi się kieruje, adresata, cel i nośniki objawienia oraz jego treść. I tak we wspomnianej *Konstytucji* czytamy:

> Spodobało się Bogu w swej dobroci i mądrości objawić samego siebie i ukazać tajemnicę swej woli, dzięki której ludzie przez Chrystusa, Słowo, które stało się ciałem, mają dostęp do Ojca w Duchu Świętym i stają się współuczestnikami Bożej Natury. Przez to Objawienie niewidzialny Bóg w swej wielkiej miłości przemawia do ludzi jak do przyjaciół i przestaje z nimi, aby zaprosić i przyjąć ich do wspólnoty z sobą. Ta ekonomia Objawienia realizuje się przez czyny i słowa wewnętrznie ze sobą połączone, tak że czyny dokonane przez Boga w dziejach zbawienia ujawniają i potwierdzają doktrynę i sprawy wyrażone w słowach, słowa zaś obwieszczają czyny i rozświetlają zawartą w nich tajemnicę. Przez to Objawienie najgłębsza prawda zarówno o Bogu, jak i o zbawieniu ludzi, jaśnieje dla nas w Chrystusie, który jest zarazem

Pośrednikiem i Pełnią całego Objawienia (*Konstytucja dogmatyczna*… 2002, 2).

W dalszym ciągu Sobór wskazuje, że Bóg objawia się człowiekowi przez świat stworzony (objawienie naturalne) oraz przez słowa, jakie w dziejach ludzkości kierował do człowieka, i czyny swej Opatrzności, w których objawiał swoją miłość (objawienie nadprzyrodzone). Wszystko, co Bóg w ten sposób uczynił przed przyjściem na świat Jezusa Chrystusa, a co uwidoczniło się zwłaszcza w dziejach Izraela (narodu wybranego), było przygotowaniem na pełnię objawienia, jaką jest Jezus Chrystus i jaka się w Nim dokonała. To objawienie trwa nadal i aż do ponownego przyjścia Jezusa Chrystusa na końcu świata nie należy się spodziewać żadnego objawienia publicznego (Kościół dopuszcza tzw. prywatne objawienia, które aby mogły być uznane za wiarygodne, nie mogą być sprzeczne z objawieniem publicznym i jego autentyczną wykładnią Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, jednak nawet wtedy nie obowiązują powszechnie). Odpowiedzią na objawienie jest przyjęcie go w wierze, tzn. przyjęcie w wierze objawiającego się Boga i tego, co On o sobie mówi człowiekowi. Nośnikami objawienia są Pismo

Święte Starego i Nowego Testamentu oraz Tradycja (całość życia Kościoła, na które składa się nauka Ojców Apostolskich i Ojców Kościoła, organizacja Kościoła, sposób interpretacji Pisma Świętego, liturgia), które jako pochodzące od Boga ściśle się ze sobą wiążą i dopełniają. Zadanie autentycznej interpretacji objawienia, zawartego w Piśmie Świętym i Tradycji, należy do Urzędu Nauczycielskiego Kościoła (papieży i soborów oraz synodów powszechnych).

Takie ujęcie objawienia sprawia, że chrześcijaństwo jest i uważa się za religię objawioną w historii, gdyż w określonym miejscu i czasie wydarzyły się wolne czyny i słowa Boga żyjącego i różnego od świata, w szczególności – w sposób definitywny – w osobie Jezusa Chrystusa. Samoudzielanie się Boga, czyli Jego objawienie się człowiekowi, mimo iż przewyższa wszelką zdolność ludzkiego pojmowania, jest wyrażone w pojęciach ludzkich, które choć są niedoskonałe i nieadekwatne, niosą prawdę niezmienną, przekazywaną przez Pismo Święte i Tradycję. Objawienie, mimo że zostało przekazane w depozyt Kościołowi, jest uniwersalne: skierowane do każdego człowieka, w każdym czasie. Samo jest misterium i zawiera w sobie momenty misteryjne, co uniemożliwia

jego poznanie i wyjaśnienie w pełni naukowe, nawet teologiczne.

Ta krótka charakterystyka chrześcijańskiego pojmowania objawienia zawiera elementy właściwe katolicyzmowi. Choć całe chrześcijaństwo uznaje Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu jako natchnione słowo Boże i przekaz objawienia, poszczególne wyznania chrześcijańskie (a jeszcze bardziej nowe ruchy religijne, denominacje i sekty) różnią się co do roli Tradycji oraz instytucji kościelnych (w tym w szczególności papieża – katolicki dogmat o jego nieomylności) w przekazywaniu objawienia oraz w dawaniu jego autentycznej wykładni. Prawosławie uznaje tylko siedem pierwszych soborów powszechnych, a nieomylność w wierze przypisuje wszystkim biskupom i wszystkim wiernym (*sobornost*). Podobnie w Kościele anglikańskim, nieomylność jest udziałem całej wspólnoty kościelnej, będącej ostatecznym kryterium nieomylności prawd zdefiniowanych ludzkim autorytetem. Protestantyzm – przy całym jego zróżnicowaniu – za jedyny nośnik Bożego objawienia uznaje Pismo Święte, które wyjaśnia samo siebie. Odrzuca zatem Tradycję i naukę soborów jako przekaźników objawienia i neguje istnienie

nieomylnego Urzędu Nauczycielskiego. Dla Marcina Lutra objawienie to słowo Boże, usprawiedliwiające człowieka przez wiarę, które jest zawarte w Piśmie Świętym, lecz nie jest z nim tożsame. Nie jest też ograniczone do określonego czasu, lecz permanentnie staje się przez wiarę. Jan Kalwin z kolei podkreślał rolę Ducha Świętego jako wewnętrznego świadka, który uzdalnia człowieka do przyjęcia słowa Bożego, które jest jedyną pomocą daną człowiekowi w poznaniu Boga (Paprocki 2012; Rahner, Vorgrimler 1987, s. 56–61, 282–288, 363–369, 498–499, 515–517; Rusecki, Kaucha 2000, s. 489–492, 498–506; Rusecki 2007).

Koncepcję objawienia się Boga w historii, w dziejach narodu wybranego, posiada judaizm[5], zakorzeniony w religii starożytnego Izraela. Choć, jak o tym będzie jeszcze mowa, w Starym Testamencie nie występuje odpowiednik terminu „objawienie”, naród wybrany i Żydzi mają świadomość roztoczonej nad nimi opieki Bożej oraz pouczenia kierowanego do nich przez Boga. Zrozumienie religii żydowskiej (judaizmu) to zdanie sobie sprawy, że jej filarami są Bóg, Tora i naród Izraela. Judaizm jest nierozerwalnie związany z narodem żydowskim, który wierzy, że istnieje

jeden jedyny Bóg, wieczny i niematerialny, godzien najwyższej czci. W cudowny sposób otacza On opieką wybrany przez siebie lud, zawierając z nim przymierze, a najznamienitszym wyrazem Bożej interwencji w obronie narodu wybranego jest wyprowadzenie go z niewoli egipskiej. Tenże Bóg posyła do narodu wybranego swoich wysłańców, proroków, wśród których największym był Mojżesz, by Izraelowi przekazywali Jego słowo, i dlatego należy im wierzyć, czyli wypełniać Boże prawo. Bóg zna myśli i czyny ludzkie, nagradza sprawiedliwych a karze złych. Należy oczekiwać przyjścia Mesjasza i (nie ma tu zgodności) zmartwychwstania ciał. W judaizmie nie ma dogmatów i centralnego autorytetu, gdy chodzi o autentyczną wykładnię Bożego prawa (Tory). Autentyczne interpretowanie Tory należy do zadań uznanych przez tradycję nauczycieli (rabinów).

Pełnię Bożego objawienia przekazuje Tora, zawarta w Pięcioksięgu. Jest ona boskiego pochodzenia. Przez nią Bóg wskazuje narodowi wybranemu drogę, jaką winien kroczyć. Zawiera ona 613 przykazań (*micwot*), w tym 248 pozytywnych i 365 negatywnych. Pozostałe księgi Biblii hebrajskiej (prorockie i pisma

hagiograficzne) są jedynie pomocą w zgłębieniu nauki Tory. Obok Tory spisanej w tradycji rabinackiej wyróżnia się Torę ustną, która także jest boskiego pochodzenia i zawiera objawienie. Obie zostały przekazane przez tradycję, która nosi nazwę *midraszot* (interpretacje). Dlatego Miszna, będąca komentarzem do przepisów prawnych Tory, jest uważana za gałąź objawienia. Przepisy zawarte w Torze, regulują wszystkie elementy życia jednostki i społeczności żydowskiej, jako że w judaizmie całe życie ludzkie ma wymiar religijny i wszystkie jego przejawy stanowią religię (Chrostowski 1990a, 1990b; Rubinkiewicz 2000; Sherwin 1995, s. 79–89; Sherwin 2005; Trepp 2009; Unterman 1989).

Objawienia, jakie od 610 do 622 roku wielokrotnie otrzymywał Muhammad ibn Abd Allah (Mahomet), leżą u początku i są podwaliną islamu, trzeciej obok judaizmu i chrześcijaństwa głównej religii monoteistycznej. Otrzymał je za pośrednictwem Archanioła Gabriela (*Dżibril*), który objawił mu treść księgi znajdującej się w niebie, księgi-matki (Koranu niebiańskiego), napisanej przez Allaha. Według islamu pierwowzór koranicznego słowa znajduje się w niebie na chronionej tablicy (*lawh mahfuz*).

Słowo to, objawione Mahometowi, zostało następnie spisane w Koranie ziemskim. Dotyczy ono spraw teologicznych i etycznych, m.in. uwielbienia Boga, który jest Jeden i Jedyny: Stwórca, Zachowawca i Władca świata, Opiekun stworzeń. Bliżej określa Go 99 „pięknych imion” (Miłosierny, Litościwy, Mądry, Wszechmocny, Wszechwiedzący itd.). On to dla ocalenia ludzi, którzy sami zgrzeszyli (islam nie uznaje grzechu pierworodnego), zawarł z nimi przymierze. Objawiał się prorokom przez swych aniołów, którzy otaczają Jego tron w niebie. Celem objawienia było wezwanie do nawrócenia i wiary w zmartwychwstanie. Według Mahometa Żydzi i chrześcijanie przyjęli tylko część Bożego objawienia zawartego w Biblii i zniekształcili pierwotne objawienie, udzielone Abrahamowi. Niemniej, choć ustępują Koranowi, Tora, Psalmy Dawidowe i Ewangelia są dla muzułmanina nośnikami Bożego objawienia.

Oprócz objawienia się Boga przez swych wysłanników, aniołów, które jest dostępne jedynie prorokom (a ostatnim był Mahomet, nazywany „pieczęcią proroków”), może się On objawiać także mistykom, gnostykom i tzw. przyjaciołom Boga bezpośrednio w umyśle wybranego lub „zza zasłony” – w wizjach lub

snach. Dla poznania Boga i duchowego wzniesienia się do Niego objawienie jest konieczne, mimo że człowiek może dzięki swojej inteligencji, lecz tylko jeśli jest nienaruszona i zdrowa, dojść do Jego odkrycia i uznania. Odróżnia się przy tym objawienie jako swoisty podszept, wskazanie czy napomnienie, przekazywane prorokom i przez nich (*al-wahi*), od przedmiotu objawienia (*tanzil*) i zsyłania objawienia z nieba (*inzal*). Odbiorca objawienia jest wobec niego całkowicie bierny: ma je przyjąć i wiernie przekazać otrzymane treści oraz się im podporządkować. Aktywność należy się Bogu, który niespodziewanie i nagle daje poznać człowiekowi tajemnice i przekazuje konkretną wiedzę. Wiarygodność objawienia gwarantuje osoba jego przekaziciela, Mahometa, oraz cudowność Koranu, a dalej – terytorialne rozprzestrzenianie się islamu oraz jego dominacja polityczna i militarna. Należy dodać, że obok Koranu źródłem teologii muzułmańskiej jest Tradycja, niosąca przekazy pochodzące od Mahometa (Braun 2003; Bielawski 1980; Cook 1999; Grodź 2000, 2005; Nosowski, Sakowicz, Markowski, Kubiak 1997; Waligórski 1990; Wnuk-Lisowska 2005).

Zarysowujące się różnice w pojmowaniu objawienia (nie mówiąc o jego treści) w trzech spokrewnionych ze sobą religiach: judaizmie, chrześcijaństwie i islamie, niepomiernie rosną, gdy zwrócimy się do religii dalekiego Wschodu i tzw. religii ludów pierwotnych. Rozważenie problemu objawienia w tych religiach wymagałoby także pogłębionych, specjalistycznych badań. Dla nas płodne może być dostrzeżenie, że w przeciwieństwie do trzech wymienionych religii objawienia, jak się je niekiedy nazywa i określa jako teocentryczne, pozostałe religie mieni się religiami kosmocentrycznymi i odmawia się im objawienia w sensie aktywnego działania transcendentnego Absolutu w historii. Raczej podkreśla się aktywność człowieka, poszukującego prawdy o sobie i świecie, jego osobiste doświadczenie, w którym odkrywa on „odwieczną prawdę”, bezoosobowy lub ponadosobowy Absolut (Dajczer 1990). Dlatego, nie twierdząc niczego mocno na temat objawienia w tych religiach, wskażę jedynie miejsca, w których można dopatrzeć się przejawów jakiejś postaci objawienia.

Hinduizm, liczący ok. 5000 lat, który jest dzisiaj raczej konfederacją sekt niż jednolitą

religią, zachował swą względną tożsamość, mimo braku instancji decydującej o ortodoksji wyznawanych przekonań (autorytet Wed, reinkarnacja, wyzwolenie przez zjednoczenie z Absolutem, system klasowy i kastowy, rola guru i waga jogi, politeizm w formie, a monoteizm w treści). Przez Hindusów religia indyjska jest nazywana „odwiecznym prawem" „*sanātanadharma*", które nie podlega przemianom („hinduizm" to nazwa nadana tej religii przez badaczy zachodnich). Autorytetem dla nich są święte teksty, z których jedne (*śruti* – tzn. „to, co usłyszane") to objawienie, a drugie (*smryti* – tzn. „to, co zapamiętane") to tradycja. Dla Hindusów teksty *śruti* istniały wiecznie. Są ahistoryczne. Ich legendarni przekaziciele „usłyszeli" je czy też „oglądali" w ich odwiecznej i ponadludzkiej istocie i jedynie przekazali je ludziom. W hinduizmie zarówno przedmiot, o którym te teksty mówią, jak i one same są absolutem. W sensie ścisłym są nim Wedy, które to słowo (*weda*) oznacza zarówno wiedzę, jak i sam święty tekst, zarówno prawdę o rzeczywistości, jak i samą rzeczywistość. Przedmiotem objawienia jest zatem absolutna *weda*, uporządkowana w czterech *samhitach*, czyli w zbiorach hymnów (*Rygweda*, *Samaweda*,

Jadziurweda oraz *Atharwaweda*), a także w tekstach je komentujących (*brahmanach*) oraz w tzw. tekstach leśnych i tajemnych (*aranjakach* i *upaniszadach*). Tak pojmowane objawienie jest dostępne tylko członkom wyższych kast (*warn*): kapłanom, wojownikom i kupcom, i to po stosownej inicjacji. Natomiast tradycja (*smryti*), określana jako „piąta weda", to przystępny wykład treści objawienia, dostępny także członkom kasty służebnej (Doroszewska 1990; Gosvāmī 1986; Schweer 2003b; Zięba 2000).

Buddyzm, uważany za heterodoksyjny odłam hinduizmu ze względu na odrzucenie mechanicznego związku między ofiarą a zbawieniem, autorytetu Wed na rzecz autorytetu mistrza oraz przedziałów klasowych, swe początki zawdzięcza przebudzeniu (*bodhi*), jakiego doznał po siedmiotygodniowej medytacji Siddhartha Gautama, stając się Buddą (Przebudzonym). Dzisiaj nie odmawia się buddyzmowi charakteru religijnego oraz uznania przezeń Absolutu, niemniej doktrynę buddyzmu, u podstaw której leżą cztery szlachetne prawdy (o cierpieniu, jego przyczynie, jego rozwianiu i drodze, która do tego prowadzi), uważa się raczej za rezultat oświeconego umysłu, niż za dzieło nadprzyrodzonej interwencji

Absolutu. Buddyzm milczy na temat Boga (bogów), a kładzie nacisk na troskę o własne „zbawienie”, rozumiane jako wyzwolenie od cierpień (*nirwana*). Każe polegać na sobie i siebie uczynić światłem (Nauka Buddy 2000, s. 28). Trudno zatem doszukiwać się objawienia w buddyzmie, choć pewną analogią jest przeświadczenie „członków wielkiej wspólnoty” (*mahasanghika*), która odłączyła się na drugim soborze (ok. 380 r. po Chr.), że historyczny Budda jest wcieleniem „wiecznego Buddy”, czyli manifestacją ponadziemskiej zasady (Banaś 1990; Schweer 2003 a; Tempczyk 2011; Zimoń 2000 a).

W Chinach mówi się raczej o nauce (*xue*) w sensie wzniosłego studium praktyczno-moralnego samodoskonalenia się niż o religii w europejskim rozumieniu. Podkreśla się jednorodność całego kosmosu, tak że każdy mikrokosmos (człowiek, przejawy życia społecznego itp.) odbija życie makrokosmosu, przez co zachowane zostają ład i porządek. Przyjmuje się (wierzy) w immanentno-transcendentną zasadę (drogę), która przenika zarówno kosmos, jak i przyrodę, i życie człowieka, w czym można doszukiwać się pewnej postaci objawienia naturalnego. W taoizmie

uwidacznia to koncepcja *Tao* jako Bytu absolutnego, który jako pozbawiony formy, niewidzialny, niepoznawalny; próżnia i bezruch są transcendentne, a przejawiają się w *Tao* immanentnym, które jest ruchem, ciągłą przemianą. Z niego w drodze emanacji wyłaniają się różne byty, dążące do rozpłynięcia się w absolutnym *Tao*. Za objawione przez najwyższe bóstwa (za manifestację Tao) za pośrednictwem świętych i nieśmiertelnych (szczególnie Lao-tzu) taoiści uważają pisma zebrane w wielkiej kompilacji zatytułowanej *Tao-tsang* (*Skarbiec Tao*). Jeszcze trudniej doszukać się objawienia w konfucjanizmie (termin ukuty przez Europejczyków), skoro sam mistrz Kong (Kong Fuzi, zlatynizowane imię: Konfucjusz) utrzymywał, że przekazuje jedynie nauki starożytnych, a sam niczego nie tworzy. Jego nauka to przede wszystkim etyka rodzinna i indywidualna, będąca fundamentem organizacji życia społecznego. Uznając Istotę Najwyższą, *Tian*, która kieruje losami wszechświata, uznawał możliwość bezpośredniej i bezsłownej interwencji Nieba w sprawy ludzkie przez zjawiska w przyrodzie i kosmosie – teoria *Tianming*, czyli „mandatu niebiańskiego” (Malek

2000; Mrzygłód-Waligórska 1990; Wesołowski 2000).

Sintoizm, czyli „droga bogów” (od: *sinto*), uważany za fundament cywilizacji japońskiej, nie ma swego założyciela, wspólnego kanonu ksiąg świętych i wierzeń, a przez swą otwartość jest podatny na wpływy innych religii i kultur. Występuje w różnych formach i odłamach. Mimo to zachował swą tożsamość i jest nadal żywą religią w Japonii. Nie posiada objawionego prawa i prawodawcy, ani objawionej nauki, która zostałaby spisana. Elementy nauki *sinto* formułowano stopniowo i to najczęściej w celach apologetycznych – obrony przed naciskiem obcych religii lub na potrzeby dworu cesarskiego, włączonego w system sintoizmu. Jej wykład miał często formę prac naukowych – filologicznych lub historiozoficznych. Sintoizm jest religią politeistyczną, uznającą „osiemset razy dziesięć tysięcy” *kami*, czyli bóstw, do których zalicza się także duchy przodków oraz elementy przyrody. Sintoizm skupia się na doczesności, nie ma rozwiniętej eschatologii, a jego soteriologia skupia się na oczyszczeniu ze skalania cielesnego i duchowego (Melanowicz 2000).

Wielość religii ludów pierwotnych oraz ich różnorodność, a także dyskusje na temat ich osobliwości, w tym fundamentalnego mono- lub politeizmu, nie pozwalają na zajęcie zdecydowanego stanowiska dotyczącego faktu i pojęcia objawienia, właściwego dla danej religii. Jeśli przyjąć, że u podstaw tych religii leży obcowanie ze światem przyrody, to można przypuścić, że ich wyznawcy uznają objawienie naturalne, nawet jeśli sami takiego pojęcia nie znają. Nierozstrzygniętym, a być może nierozstrzygalnym jest pytanie o objawienie nadnaturalne czy pozanaturalne (nadprzyrodzone). Można jedynie zasygnalizować, że dyskutuje się problem, czy zawsze jakieś objawienie leży u podstaw wszelkiej autentycznej religii, czy też istnieją religie, które nie są religiami objawionymi lub które do objawienia się nie odwołują (Zimoń 2000b).

3. Terminologia

Pobieżny przegląd różnych podejść do objawienia w różnych religiach oraz jego ujęć wskazuje, że nie jest możliwe wydobycie z nich

na drodze uogólnienia jednego, zadowalającego pojęcia. Traktując zasygnalizowane ujęcia jako przykłady, przejdę do próby uchwycenia istoty objawienia i wydobycia jego osobliwości, zaczynając od terminologii (Abramowiczówna 1958–1965; Léon-Dufour 1986, s. 434–435; Plezia 1959–1979; Rusecki 2007, s. 12–13).

Na wstępie trzeba zauważyć, że – jak się uważa (Scholtz 1984, s. 1105–1106) – termin „objawienie” stał się technicznym terminem teologicznym we wczesnym chrześcijaństwie, choć nie od razu. Początkowo, czego świadectwa mamy w księgach Nowego Testamentu, rozmaite sposoby samoujawniania się Boga człowiekowi i samoudzielania się mu w ciągu całych dziejów oddawano różnymi greckimi, a potem i łacińskimi terminami. Na czoło wysunął się rzeczownik *apokálypsis* (odkrycie głowy, odkrycie, objawienie), pochodzący od czasownika *apokálypto* (odkryć, odsłonić, wyjawić, otwarcie okazać swoje usposobienie względem kogoś, zdemaskować). Jest to czasownik złożony: składa się z przedrostka *apo-* (od) i rdzenia *kalypto* (okrywać, pogrzebać, okryć się, zasłonić się, ukryć, zataić, schować w czymś). Kalką greckiego jest łaciński termin *revelatio* (odsłonięcie, odkrycie, objawienie), wywodzący

się od czasownika złożonego *re-velo* (zdjąć zasłonę[6], odsłonić, odkryć, ukazać, wyjawić, podać do wiadomości, objawić, wyjaśnić, wytłumaczyć).

Inne terminy greckie, blisko- lecz nie jednoznaczne z *apokálypsis* lub *apokálypto*, występujące w księgach Nowego Testamentu, to m.in. *phaino* (dobyć na jaw, pokazać, ukazać, wykazać coś w działaniu), *phaneroo* (objawić, ukazać, ogłosić, uczynić znanym), *epiphaíno* (pokazać, wykazać, zjawić się, przybyć) lub *epipháneia* (zjawienie się, objawienie się, przybycie, ukazanie się) oraz *delóo* (pokazać, okazać, objawić, ujawnić, dowieść). W łacinie obok *revelare* lub *revelatio* używano terminów *manifestare* (ujawnić, objawić, obwieszczać, oznajmiać, dać się poznać, zjawiać się, okazać się czymś, stać się jasnym, wyraźnym, widocznym) lub *manifestatio* (objawienie, wyjawienie, ogłoszenie, wyjaśnienie, znak, wskazówka).

Zwraca się przy tym uwagę, że w Starym Testamencie nie występuje termin techniczny na oznaczenie objawienia, choć rzeczywistość objawienia jest tematem wszystkich jego ksiąg. Uprzywilejowanym terminem jest *dābār Jahwe* – „słowo Jahwe”, które choć ostatecznie odnosi się

do odwiecznego Logosu, obejmuje swą treścią zarówno słowa Boga, jak i Jego dzieła, czyny.

W języku polskim termin „objawienie” – podobnie jak w grece i łacinie – wywodzi się od czasownika *objawić* czy *objawić się* (dać wyraz czemuś, uczynić coś jawnym, widocznym, oznajmić, oświadczyć) i oznacza – w języku potocznym – fakt, zjawisko lub osobę, które ukazały się lub pojawiły nagle, w sposób olśniewający, uświadamiając komuś istnienie czegoś dotąd nieznanego, a także zespół tez uznanych za pochodzące od Boga lub ukazywanie się czegoś w sposób poczytywany za nadprzyrodzony.

Wielość terminów, którymi autorzy ksiąg Nowego Testamentu, a potem chrześcijańscy pisarze starożytni opisywali rzeczywistość Bożego objawienia, wskazuje na bogactwo treściowe przedmiotu określanego tym mianem, który wymyka się prostym definicjom. Mimo że do opisania rzeczywistości objawienia posłużono się potocznym słownictwem, zaczerpniętym ze sfery *profanum*, to przeniesione do sfery *sacrum* nabrało ono swoistej konotacji, związanej z dziejami zabawienia, zaświadczonymi przez księgi Starego i Nowego Testamentu[7]. To chrześcijańskie ujęcie objawienia, będące

rezultatem teologicznego namysłu, a więc namysłu dokonującego się w religijnej wierze, dla ujęcia filozoficznego może być jedynie punktem odniesienia, pozwalającym uchwycić istotę objawienia jako jego przykład, zwłaszcza jeśli się uzna za badaczami, o czym była mowa, że to właśnie we wczesnym chrześcijaństwie termin *apokálypsis* stał się teologicznym terminem technicznym[8]. Ponadto, co zarysowało się przy prezentacji rozmaitych analogicznych ujęć objawienia w różnych religiach, ujęcie chrześcijańskie rzutuje na nie. Niemniej analiza filozoficzna objawienia jako filozoficzna właśnie, a zatem dokonana w ramach naturalnego poznania i poszukująca ostatecznych, w określonym aspekcie, wyjaśnień (racji), musi dokonywać się poza nastawieniem religijnym, którego jednak jako macierzystego kontekstu nie może lekceważyć.

4. Objawienie a poznanie

Mimo różnych koncepcji objawienia i różnych odpowiedzi dawanych na pytanie o jego istotną cechę (Rusecki 2007, s. 103–118), ostatecznych poznawczych racji dla objawienia należy szukać

w analizie ludzkiego poznania (por. Wojtysiak 2005). Ze swej istoty, co stanie się jaśniejsze w świetle dalszych analiz, ostatecznym celem objawienia jest odsłonięcie się Absolutu przed człowiekiem, Absolutu, który jakoś się skrywa i nie jest dostępny bezpośredniemu ludzkiemu poznaniu. Odsłonięcie się Absolutu przed człowiekiem jest zatem warunkiem jego poznania i poznania jego zamysłu wobec świata i istoty ludzkiej, czego następstwem ma być określony styl życia człowieka, prowadzący go do tak czy inaczej rozumianej doskonałości, a dalej – do tak czy inaczej rozumianego zbawienia czy wybawienia, do jakiejś nagrody doczesnej lub wiecznej. Nie znaczy to, że samo objawienie i jego odbiór mają zawsze czysto intelektualny charakter. Przeciwnie, w wielu religiach są one mocno zabarwione emocjonalnie. Podkreśla się niekiedy personalistyczny wymiar objawienia. Nie znaczy to jednak, że zostaje przez to przekreślony i zdewaluowany jego wymiar poznawczy. Raczej wymiar ten, centralny dla każdej możliwej koncepcji objawienia, zostaje dopełniony przez wskazanie innych wymiarów, przez co objawienie samo zostaje ukazane w jego złożoności, bogactwie i głębi.

Poznanie, klasycznie rozumiane, jest swoistym i nieredukowalnym zachowaniem się podmiotu poznającego wobec jakiegoś przedmiotu, którego celem jest pozyskanie przez ów podmiot informacji o poznawanym przedmiocie albo wprost od owego przedmiotu (poznanie bezpośrednie), albo za pośrednictwem innych przedmiotów (poznanie pośrednie). Tym, co poznanie sprawia, jest ukształtowanie się w podmiocie poznającym szeroko rozumianej wiedzy o poznawanym przedmiocie, dzięki czemu podmiot poznający może stwierdzić, że coś o owym przedmiocie wie. Takie ujęcie poznania, podstawowe dla wszelkich koncepcji poznania, jest wystarczające dla zrozumienia objawienia, a ramy tego rozdziału nie pozwalają na dyskusję z różnymi koncepcjami poznania, przypisującymi mu moc twórczą w kształtowaniu przedmiotu, z koncepcjami antycypująco lub następczo odnoszącymi się do Kantowskiego przewrotu kopernikańskiego. Co więcej, nieklasyczne koncepcje poznania wywodzą się z klasycznej koncepcji i ją zakładają, dookreślając aktywność poznawczą podmiotu, która w rzeczywistości nigdy nie jest izolowana od aktywności innego,

niepoznawczego rodzaju, lecz zawsze jest w nią uwikłana[9].

Klasyczne pojmowanie poznania implikuje z kolei klasyczną definicję prawdy jako *adaequatio intellectus et rei*, kwestionowaną przez neokantyzm oraz niektóre inne współczesne nurty filozoficzne. Ale mając na uwadze nieklasyczne koncepcje prawdy, nie trzeba i nie należy ich traktować jako wykluczającą alternatywę dla koncepcji klasycznej[10], lecz jako jej dopełnienie. Choć głębsze przedyskutowanie problemu poznania i prawdy pozwoliłoby rozświetlić złożoną problematykę objawienia, to na tym etapie naszych rozważań wystarczy oprzeć się na podstawowych, klasycznych stwierdzeniach ich dotyczących.

Do zajścia relacji poznawczej konieczne jest zatem istnienie podmiotu poznającego, tzn. podmiotu wyposażonego we władze poznawcze, umożliwiające mu udatne spełnienie aktu poznawczego, oraz istnienie przedmiotu poznania, czyli czegoś, na co kieruje się akt poznawczy podmiotu poznającego. W języku filozofii klasycznej, arystotelesowsko-tomistycznej, powiedzielibyśmy, że zarówno podmiot poznający, jak i przedmiot poznania

muszą być bytem: ściśle określoną treścią istniejącą, tzn. muszą być i być jakieś (takie a nie inne), aby mogło zaistnieć poznanie, które zawsze jest poznaniem czegoś przez coś. Co więcej: podmiot poznający i przedmiot poznania nie tylko muszą być dookreślone same w sobie, lecz także muszą być wzajemnie do siebie dostosowane pod względem poznawczym: podmiot musi móc poznać przedmiot, a przedmiot musi dać się poznać przez podmiot. I znowu dotykamy tu jednego z problemów stale obecnych w dziejach filozofii, jakim jest natura i warunki owego dostosowania. Klasyczna teoria transcendentaliów, czyli właściwości bytu, bez których byt nie byłby sobą, tym właśnie bytem, wskazuje, że jedynie to, co jest (byt), i jest takie właśnie (rzecz), będąc tym samym jednością różną od innej jedności, od innego bytu (odrębność), jest poznawalne i dlatego jest ontycznie prawdziwe (prawda), a jako poznawalne może być chciane (dobro) i kontemplowane (piękno) (m.in. Krąpiec 1986; Maryniarczyk 1999; Stróżewski 1981, s. 121–130).

W wykładni Martina Heideggera, która dla zrozumienia istoty objawienia może być pomocna, prawda to *a-létheia*, nie-skrytość. Jestestwo (*Da-sein*) jest „w prawdzie”, gdyż będąc

w świecie jest-odkrywcze, otwarte. Bycie-odkrywczym czyli bycie-prawdziwym w swym podstawowym znaczeniu to sposób bycia jestestwa, które konstytuuje otwartość. Jest to otwartość na byt wewnątrzświatowy, który ze swej istoty jest skryty. Dlatego prawdę, nie-skrytość bytu, trzeba bytowi wyrywać, wbrew pozorowi i zamaskowaniu. A to oznacza, że jedynie to, co jest fundamentalnie nie-skryte, może zostać przez jestestwo prawdziwie poznane. Mając na uwadze Tomaszowe sformułowanie klasycznej definicji prawdy, Heidegger powie, niejako streszczając cały swój wywód, że w definicji tej

> [o]party na otwartości jestestwa egzystencjalny fenomen odkrytości staje się obecną, choć jeszcze kryjącą w sobie charakter odniesienia, własnością i jako taka własność zostaje rozłamany w pewien obecny stosunek. Prawda jako otwartość i jako odkrywcze bycie ku odkrytemu bytowi stała się prawdą w sensie zgodności pośród czegoś obecnego wewnątrz świata (Heidegger 1994, s. 317)[11].

Wracając do klasycznych sformułowań, można powiedzieć, że jestestwo, człowiek, czy najszerzej: podmiot poznający jest nie-skryty,

tzn. otwarty na świat i na wszelki byt dzięki władzom poznawczym, zmysłowym i/lub umysłowym, które pozwalają mu interioryzować ów świat w intencjonalny sposób. Innymi słowy, dzięki posiadanym władzom poznawczym podmiot poznający może poznawać otaczający go świat, lecz na tyle, na ile sam jest zdolny go poznać i na ile ów świat się przed nim otworzy. Otwartość podmiotu na świat jest koniecznym warunkiem podmiotowym poznania, a nie-skrytość przedmiotu jest jego warunkiem przedmiotowym.

Aby doszło do poznania przedmiotu, musi on zjawić się w polu świadomości podmiotu poznającego. Jeśli poznanie w sensie ścisłym nie tworzy swego przedmiotu, przedmiot ów sam się musi z-jawić podmiotowi. Z-jawienie się przedmiotu podmiotowi zapoczątkowuje proces poznawczy, który z tej racji, że jest inicjowany przez przedmiot, jest doznawaniem (*passio*). *In actu* jest przedmiot z racji swojego istnienia i zaktualizowanej treści. Doznanie określonych treści poznawczych, czyli nieaktowa znajomość przedmiotu, pozwala podmiotowi skierować na ten przedmiot promień intencji, aktualizując tym samym własne potencjalności poznawcze. Tym samym podmiot poznający jako poznający staje

się *in actu*. Nieaktowa, nietematyczna znajomość przedmiotu jest koniecznym warunkiem poznania aktowego, tematycznego. Przedmiot, nim trafi weń promień intencji aktu poznania, jest już wstępnie znany podmiotowi: manifestuje się mojej świadomości jako określona treść istniejąca. Mówiąc językiem Edmunda Husserla, atematycznie dany przedmiot nas pobudza, usidla, porywa, determinuje (Husserl 1974, s. 150)[12], sprawia, że podmiot poznający kieruje nań promień intencji. Z-jawiający się przedmiot jawi się podmiotowi w określony sposób. Przydatne jest tu fenomenologiczne pojęcie fenomenu jako czegoś, co jest dane podmiotowi w określony sposób. Tak a tak jawiący się przedmiot tym samym ob-jawia się podmiotowi we własnej osobie.

Z-jawienie się, jawienie oraz ob-jawienie się przedmiotu podmiotowi jest zatem koniecznym warunkiem przedmiotowym poznania. Nie jest ono jednak jednorodne. Sposób istnienia przedmiotu wyznacza sposób jego z-jawienia się podmiotowi. Inaczej z-jawia się przedmiot realny, faktycznie istniejący lub możliwy, inaczej idealny, a jeszcze inaczej czysto intencjonalny, w tym nasze własne przeżycia świadome. Także w różny sposób jawią się one podmiotowi,

a sposób ten wyznacza także ich uposażenie treściowe. Można by zatem powiedzieć, że z-jawiając się i jawiąc się, ob-jawiają siebie: że są i – do pewnego stopnia – jakie są, pozwalając się podmiotowi poznającemu prawdziwie poznać na miarę jego zdolności poznawczych. Tak rozumiane ob-jawianie się przedmiotu jest uaktualnieniem jego nie-skrytości.

Z-jawiający się podmiotowi przedmiot jawi się mu w określony sposób jako tak a tak dany. Objawia się zatem jako fenomen: tak a tak dana określona treść. Często wskazuje ona (ob-jawia) swą skrytą pod powierzchnią wewnętrzną treść i strukturę, która nie jest dana, lecz na różny sposób jedynie pośrednio domniemana, a dalej – racje swego istnienia i uposażenia treściowego, swoje przyczyny. Najogólniej można powiedzieć, że przedmiot podmiotowi poznającemu ob-jawia się (czy: może się ob-jawiać) na trzy sposoby: jako coś tak a tak istniejącego, w swoich takich a nie innych (naturalnych lub wolnych) działaniach lub przez nie oraz przez własne słowo przedmiotu. Trzeba bowiem zdawać sobie sprawę, że jedynie wycinek (i to – jak się zdaje – dość wąski) jest bezpośrednio dostępny poznaniu ludzkiemu. Większość wiedzy, także przyrodniczej, jest zdobywana dzięki złożonym

procesom poznawczym, w których to, co bezpośrednio dane, w szczególności sposób zachowania się badanego przedmiotu wskazuje na jego wewnętrzną strukturę i racje przedmiotowe. Więcej, wiele obiektów będących przedmiotem zainteresowania nauk szczegółowych nie jest i zapewne nigdy nie będzie dostępna bezpośredniemu poznaniu ludzkiemu, a wiemy o nich dzięki „śladom", jakie pozostawiają w świecie materialnym. Ale są też przedmioty, które – w określonym zakresie – możemy poznać jedynie dzięki temu, że same nas o tym poinformują. Tak jest z bytami umysłowymi czy uposażonymi w umysł, o których aktach duchowych czy umysłowych lub umysłowo-fizycznych, a w szczególności aktach poznawczych lub wolitywnych wiemy coś na tyle, na ile ich podmiot poinformuje nas o nich słowem (por. Ingarden 1971; Krokos 2009).

W ten sposób dochodzimy do określenia ob-jawienia w najszerszym sensie jako wszelkiego poznawczego od-słonięcia się przedmiotu poznawanego. W sensie węższym – ob-jawieniem byłoby od-słonięcie tego, co fenomen (to, co dane w określony sposób) przysłania. W jeszcze węższym rozumieniu ob-jawieniem jest własne wolne działanie objawiającego się przedmiotu:

własny czyn lub słowo (świadectwo). W najwęższym i specyficznym rozumieniu objawieniem jest własne wolne działanie objawiającego się przedmiotu, który nie jest i nie może być przedmiotem bezpośredniego poznania – i takie rozumienie objawienia jest właściwe religii. Należy jeszcze dodać, że sam termin „objawienie” funkcjonuje jako nazwa zarówno określonego faktu, jak i treści, wyniku objawienia w sensie funkcjonalnym.

Przeprowadzone tu rozważanie ukazuje, że religijne pojmowanie objawienia jest mocno zakorzenione w naturze ludzkiego poznania, które domaga się od przedmiotu poznawanego swoistego ob-jawienia, odsłonięcia się przed podmiotem poznającym, stania się dlań nie-skrytym. Poznanie domaga się bowiem nie tylko właściwej podmiotowi poznającemu aktywności, którą można określić mianem poznawczego, intencjonalnego otwarcia się na przedmiot, lecz także swoistej aktywności przedmiotu, jego objawienia sią podmiotowi, a podstawową aktywnością przedmiotu jest jego akt istnienia. Jeśli zatem z jakichś racji, w tym z racji filozoficznych, przyjmuje się istnienie Absolutu[13], a w szczególności Absolutu osobowego, jego ob-jawienie się człowiekowi jest

warunkiem jego poznania przez człowieka. Sposób zaś jego ob-jawienia czy ob-jawiania się (możliwy czy faktyczny) wynika z natury Absolutu. Przyjmując, a jest to – jak się zdaje – powszechne przekonanie, że człowiek w swym ziemskim życiu nie poznaje Absolutu (Boga) bezpośrednio, jego poznanie domaga się od niego odsłonięcia się przed człowiekiem, czyli objawienia.

5. Objawienie naturalne i nadprzyrodzone

Koncentrując się w dalszych naszych rozważaniach na objawieniu właściwym religii czy religiom, tzn. na objawieniu (się) Absolutu, należy zauważyć, że różne pojmowanie Absolutu i utożsamianie lub nieutożsamianie go z Bogiem lub bogami ze względu na problematykę objawienia można sprowadzić do dwóch: albo jest on bytem nieosobowym, albo osobowym. W pierwszym przypadku objawienie się Absolutu może dokonywać się jedynie *w* czy *przez* przyrodę. W drugim przypadku objawianie się Absolutu może być jego wolnym czynem. Oba sposoby objawiania się Absolutu zyskują

modyfikację w zależności od tego, czy ujmuje się go jako byt immanentny światu, czy też jako byt transcendentny, czy też jako byt immanentny i transcendentny zarazem. Pozwala to rozróżnić objawienie naturalne i nadprzyrodzone.

Dla porządku należy zaznaczyć, że o objawieniu naturalnym jako fakcie nie ma i nie może być mowy w systemach kwestionujących istnienie Absolutu (Boga), a o objawieniu nadprzyrodzonym – w systemach odmawiających Absolutowi możliwości przekroczenia własnej immanencji. W pierwszym wypadku chodzi przede wszystkim o systemy materialistyczne, przeczące istnieniu pozamaterialnego Absolutu. W drugim – o deizm, który co prawda przyjmuje istnienie Boga stwórcy, lecz odmawia mu możliwości lub faktycznego „wkraczania" w świat stworzony, w tym w świat człowieka[14].

Objawienie naturalne to samoujawnienie się Absolutu (Boga) człowiekowi w świecie, który jest dostępny człowiekowi w naturalnym poznaniu. Ściślej należałoby powiedzieć, że w tym wypadku zastosowanie kategorii objawienia jest interpretacją tzw. naturalnego poznania Absolutu, a zatem kategorią ściśle filozoficzną,

właściwą tym systemom i stanowiskom, które przyjmują naturalne poznanie Boga (np. Granat 1968; Kłósak 1979; Tresmontant 2001). Na drodze naturalnej do poznania istnienia Absolutu i jego natury dochodzi się bowiem przez poznanie świata. W doktrynach panteistycznych, według których świat jako całość jest tożsamy z Absolutem (Bogiem), czy to dlatego, że świat ma byt boski, czy też że ponad światem wziętym w całości nie ma żadnego Boga, poznanie świata jest tożsame z poznaniem Boga, a świat w swej najgłębszej istocie jest stałym, naturalnym objawianiem się Absolutu. W doktrynach, które akcentują transcendencję Absolutu (Boga), do poznania jego istnienia lub natury dochodzi się przez wskazanie racji (przyczyny) lub przez wyjaśnienie świata aspektowo ujętego. Gdy przyjmie się, że świat taki, jakim go poznajemy, jest dziełem (stworzeniem) Boga, można uznać go za naturalne objawienie się Boga człowiekowi.

Nośnikiem objawienia naturalnego jest świat jako całość lub jego poszczególne składowe, w szczególności świat przyrody, w który i przez który Absolut siebie objawia, przede wszystkim swoje istnienie i do pewnego stopnia swoją naturę jako przyczyna czy sprawca (stwórca) świata.

Racją przemawiającą za możliwością nadprzyrodzonego objawienia się Boga człowiekowi, jest poznanie go jako osoby a zatem jako bytu rozumnego i wolnego. Tak określony Absolut nie może być bowiem pozbawiony możliwości ob-jawienia się człowiekowi w sposób wolny w formie przez siebie obranej. Na drodze poznania naturalnego stwierdzenie to jest wnioskiem z koncepcji Boga jako bytu osobowego. W religii (czy religiach) konstatacja nadprzyrodzonego objawienia, różnie rozumianego, jest elementem określonego systemu religijnego, jakim jest dana religia. Istotą owego nadprzyrodzonego objawienia jest wolne działanie Absolutu, który ujawnia się i swoje zamysły człowiekowi w sposób przez siebie obrany poza naturalnym światem. Owo objawienie funduje religijną relację człowieka do Absolutu, a zarazem jedynie w postawie właściwej danej religii (w wierze) jest za takie uważane.

Za nośniki objawienia nadprzyrodzonego czy za jego przejawy uważa się teofanie, nadzwyczajne wydarzenia w życiu społeczeństw lub jednostek, w których upatruje się bezpośredniej interwencji Absolutu (cuda) (Świeżyński 2012), wysłanników – aniołów lub

w szczególny sposób wybranych ludzi (np. proroków), pisma, których powstaniu towarzyszy szczególne działanie Absolutu, tradycję jako względnie stałe treści mające swe źródło w Absolucie, właściwe danej religii i dla niej konstytutywne, wreszcie osobiste przeżycia wybranych osób, zwłaszcza tzw. założycieli danej religii lub jej reformatorów (zwraca na to uwagę np. Guardini 1957, s. 94–95). W przypadku pism mogą być one traktowane wprost jako słowo objawiającego się Absolutu, przez niego wypowiedziane, lub też jako świadectwo o objawiającym się Absolucie, co jest alternatywą niewyłączającą, czego przykładem są Wedy, Biblia i Koran. Trzeba przy tym zaznaczyć, że wszystkie nośniki objawienia nadprzyrodzonego mają postać naturalną, „z tego świata", co jest warunkiem poznania objawienia. Aby mogło być ono przyjęte przez człowieka, musi być na jego miarę, musi być dostosowane do jego możliwości poznawczych i przeżyciowych, choć różnice w uznawanej antropologii będą różnicowały ów ludzki wymiar objawienia (Rahner 1977, s. 88–96).

W związku z pismami jako przejawami lub nośnikami objawienia należy wyraźnie odróżnić objawienie jako samoujawnianie się

i samoudzielanie się Absolutu człowiekowi od natchnienia, które zwłaszcza w religii chrześcijańskiej, uważane jest za nadprzyrodzony i bezpośredni wpływ Boga na umysł, wolę i zmysły ludzi, dających prawdzie objawionej ludzki wyraz w określonym języku (Szymik 2009)[15], oraz od oświecenia Bożego (*iluminacji*) jako szczególnego daru danego człowiekowi przez Boga, dzięki któremu ten jest zdolny poznać Boga i jego naukę na drodze naturalnej lub nadprzyrodzonej (Janeczek, Drączkowski, Sikorski, Knapiński 1997). Ani natchnienie, ani iluminacja nie są zatem w ścisłym tego słowa znaczeniu objawieniem, choć odnoszą się czy mogą się do niego odnosić.

Objawienie naturalne i nadprzyrodzone uważa się zazwyczaj za dwie dopełniające się drogi samoujawniania się Boga człowiekowi. W tekstach Pisma Świętego, które samo jest objawieniem i nośnikiem objawienia,, przynajmniej w dwóch miejscach jest mowa o możliwości poznania istnienia Boga na drodze naturalnego poznania (Mdr 13, 1–10; Rz 1, 18–23), co pozwala mówić o objawieniu naturalnym[16].

6. Fakt objawienia, jego wiarygodność, przedmiot, treść i cel

Objawienie się Absolutu (Boga) jako fakt dostępne jest naturalnemu poznaniu ludzkiemu jedynie w związku z naturalnym poznaniem jego istnienia. Uznając, że świat w jakiś sposób ujawnia Absolut, najczęściej jako tego Absolutu dzieło (stworzenie), tym samym uznaje się, że w świecie i przez świat Absolut objawia się człowiekowi. Stwierdzenie to jest wyrażeniem tautologicznym: kategoria „stworzenia" jest w tym wypadku tożsama z kategorią „objawienia". Uznając stworzenie, czyli przyczynowanie świata przez Absolut, za fakt, uznaje się *de facto* naturalne objawienie się Absolutu w świecie i przez świat. W przypadku objawienia nadprzyrodzonego w naturalnym poznaniu może być ono przyjęte jedynie jako możliwość (nie fakt) przy uznaniu Absolutu za byt osobowy. Jako fakt objawienie nadprzyrodzone może być zatem konstatowane jedynie w religii. Także jedynie religia jest miejscem uznania wiarygodności określonego objawienia. Powołane w tym celu instancje, swoje kompetencje w tej sprawie zawdzięczają

przekonaniom religijnym wyznawców danej religii, czy to spontanicznym, czy zinstytucjonalizowanym.

Objawienie jako wydarzenie odsłania człowiekowi tak czy inaczej pojmowany Absolut (Boga lub świat bogów). Najogólniej mówiąc, przedmiotem objawienia jest zatem sam Absolut. W zależności od koncepcji Absolutu właściwej danej religii można dookreślić ów przedmiot, wskazując, że jest nim wewnętrzne życie Absolutu, jego natura, działanie, a także jego „widzenie" świata i człowieka, słowem – cała rzeczywistość, ujęta z boskiego punktu widzenia.

Tak określony przedmiot wskazuje, że treścią objawienia nadprzyrodzonego będzie własne życie Absolutu (Boga czy bogów), jego zamysły i działania, jego relacja do świata i człowieka, natura świata i człowieka, kult i jego przejawy, wreszcie kodeks moralny obowiązujący człowieka, którego przestrzeganie prowadzi do zbawienia pojmowanego w różny sposób. Treści te mogą zawierać w sobie prawdy niedostępne naturalnemu poznaniu człowieka (ścisłe tajemnice, właściwe danej religii) lub takie, które co prawda są dostępne poznaniu naturalnemu, lecz dzięki temu, że są objawione, nabierają dodatkowej gwarancji i głębi.

Celem objawienia jest osiągnięcie przez wszystkich ludzi lub członków danej religii czy wspólnoty religijnej celów właściwych dla danej religii. Dla trzech religii monoteistycznych: judaizmu, chrześcijaństwa i islamu jest nim tak czy inaczej pojmowane zbawienie człowieka, czyli doprowadzenie go do – znów różnie pojmowanego – zjednoczenia z Bogiem, zwłaszcza po śmierci. Jednocześnie tak ujęty cel jest też przedmiotem szczegółowym i sensem objawienia jako całości. Księgi Starego i Nowego Testamentu ukazują, jak sam Bóg stopniowo odsłania przed człowiekiem indywidualnym i społecznym prawdę o zbawieniu: od pojmowania go jako wybawienia od wszelkich nieszczęść, klęsk i cierpień oraz wszelkich zagrożeń egzystencjalnych bytu indywidualnego i społecznego, początkowo w wymiarze doczesnym, przez ukazanie perspektywy eschatycznej owego wyzwolenia aż po (w chrześcijaństwie) dokonane w Chrystusie i realizowane w Kościele wyzwolenie człowieka od wszelkiego zła i doprowadzenie go do pełnej jedności (*communio*) z Bogiem, co w pełni dokona się w wieczności. W innych religiach owo zbawienie jest pojmowane często jako wyzwolenie od ograniczeń ziemskich, zwłaszcza

od cierpienia, i doskonalenie siebie, zwłaszcza w wymiarze duchowym.

7. Postawy wobec objawienia

Wobec objawienia, zwłaszcza nadprzyrodzonego, można zasadnie zająć dwie możliwe postawy, z licznymi ich modyfikacjami. Osoba świadomie przynależąca do określonej religii w zasadzie afirmuje fakt i treść objawienia właściwego tej religii. Nie znaczy to jednak, że afirmacja ta jest pozbawiona racji, w tym racji rozumowych. Wydaje się, że skrajny i bezwzględny fideizm jest jedynie pojęciem, intelektualnym konstruktem, gdyż człowiek ze swej natury (jako *animal rationale*) odwołuje się do racji rozumowych, choćby obiektywnie błędnych. Dzieje największych religii wskazują raczej na krytyczne afirmowanie faktu i treści objawienia przez ich założycieli, reformatorów czy najznakomitszych ich przedstawicieli oraz przez zwykłych wyznawców. Potwierdzeniem są sobory, zjazdy, dyskusje, podczas których wyznaczano kierunki właściwej interpretacji założeń danej religii i treści zapisanych w świętych księgach.

Natomiast osoba, stając na zewnątrz danej religii, nawet jeśli odrzuci fakt objawienia, powinna zatrzymać się nad jego treścią, bo – być może – niesie ona prawdę o człowieku w wymiarze indywidualnym i społecznym, nawet jeśli zostanie zakwestionowane jej nadprzyrodzone pochodzenie. Postawę tę pięknie ilustruje następujące opowiadanie, zapisane przez Martina Bubera w *Opowieściach chasydów*:

> Pewien oświecony człowiek wielkiej nauki usłyszawszy o rabbim berdyczowskim, postanowił go odwiedzić, aby – jak to miał w zwyczaju – odbyć z nim dysputę i unicestwić wsteczne argumenty, którymi cadyk dowodził słuszności swojej wiary. Kiedy wszedł do izby, ujrzał, że rabbi, z książką w ręku, chodzi po izbie, ogarnięty zachwyceniem i pogrążony w myślach. Nie zwrócił nawet uwagi na przybyłego. Wreszcie przystanął, obrzucił go przelotnym spojrzeniem i rzekł: „A może to jednak prawda”. Uczony z trudem się opanował – kolana mu drżały, tak groźny bowiem był wygląd cadyka i tak groźnie brzmiało jego proste powiedzenie. Ale rabbi Lewi Icchak zwrócił się ku niemu i z wolna zaczął mówić: „Mój synu, uczeni w Piśmie, z którymi wiodłeś spór, na próżno z tobą rozmawiali; odchodząc, śmiałeś się z ich słów. Nie mogli wyłożyć ci na stół Boga i jego królestwa i ja też nie mogę

tego uczynić. Ale pomyśl, mój synu: może to jednak prawda". Oświecony zebrał całą swoją moc, aby odpowiedzieć: ale owo groźne „może", które nieustannie brzmiało mu w uszach, złamało jego opór (Buber 1989, s.149–150).

Podsumowanie

Kategorię „objawienia" zwykło się łączyć z religią. Trzeba jednak rozróżnić przednaukowe i naukowe (teologiczne) rozumienie objawienia w konkretnej religii oraz jego rozumienie poza religią, w pozytywnych czy szczegółowych naukach religiologicznych oraz w filozofii.

Paradygmatycznym dla rozważań nad objawieniem jest jego chrześcijańskie rozumienie. Jest ono rozumiane jako dzieło Absolutu (Boga) i dokonuje się przez jego dzieła, w tym przez dzieło stworzenia, a szczytem objawienia jest nauczanie i czyny Jezusa Chrystusa. Koncepcję objawienia się Boga w historii, w dziejach narodu wybranego, ma judaizm. O objawieniu jest mowa także w islamie, a śladów objawienia można doszukiwać się w religiach dalekiego Wschodu

(hinduizmie, buddyzmie czy w religiach Chin i Japonii) i w tzw. religiach ludów pierwotnych.

Podstawowym terminem greckim na samoujawnianie się Boga człowiekowi i samoudzielanie się mu w ciągu całych dziejów, czyli na objawienie, jest rzeczownik *apokálypsis*, a łacińskim – *revelatio*.

Ostateczną racją dla objawienia jest natura ludzkiego poznania, które domaga się od przedmiotu ujawnienia się podmiotowi tak, by ten mógł go poznać. W przypadku Absolutu, który nie jest dostępny bezpośredniemu ludzkiemu poznaniu, jego odsłonięcie się przed człowiekiem jest zatem warunkiem jego poznania oraz poznania jego zamysłu wobec świata i człowieka.

Objawienie się Absolutu może dokonać się albo przez świat, którego jest stwórcą (objawienie naturalne), albo przez jego szczególne działania, teofanie (objawienie nadprzyrodzone).

Bibliografia

Abramowiczówna Z. (red.) (1958–1965), *Słownik grecko-polski*, t. I–IV, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo

Naukowe.
Bała M. (2005), *Objawienie jako kategoria filozoficzna w myśli F. Rosenzweiga*, w: P. Moskal (red.), *Objawienie*, Lublin: Wydawnictwo KUL, s. 129–143.
Banaś P. (1990), *Buddyzm*, w: M. Wojciechowski (red.), *Chrześcijaństwo wśród religii*, Warszawa: Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, s. 79–91.
Bielawski J. (1980), *Islam*, Warszawa: Krajowa Agencja Wydawnicza.
Bronk A. (2009), *Podstawy nauk o religii*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
Braun S. (2003), *Islam. Powstanie – dzieje – nauka*, tłum. M.M. Dziekan, Warszawa: Verbinum.
Buber M. (1989), *Opowieści chasydów*, tłum. P. Hertz, Poznań: W drodze.
Chrostowski W. (1990a), *Judaizm*, w: M. Wojciechowski (red.), *Chrześcijaństwo wśród religii*, Warszawa: Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, s. 194–199.
Chrostowski W. (1990b), *Religia Starego Testamentu*, w: M. Wojciechowski (red.), *Chrześcijaństwo wśród religii*, Warszawa: Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, s. 128–133.
Cook M. (1999) *Mahomet*, tłum. B.R. Zagórski, Warszawa: Prószyński i Ska.
Dajczer T. (1990) *Wielkie religie*, w: M. Wojciechowski (red.), *Chrześcijaństwo wśród religii*, Warszawa:

Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, s. 17–21.
Doroszewska J. (1990), *Hinduizm*, w: M. Wojciechowski (red.), *Chrześcijaństwo wśród religii*, Warszawa: Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, s. 66–78.
Gilson É. (1975), *Lingwistyka a filozofia*, tłum. H. Rosnerowa, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, s. 126–130.
Gogacz M. (1998), *Elementarz metafizyki*, Warszawa: Veni.
Gosvāmī Satsvarupa Dasa (1986), *Czym są Wedy? Zarys myśli staroindyjskiej*, Wrocław: Zakład Graficzny Politechniki Wrocławskiej.
Granat W. (1968), *Teodycea. Istnienie Boga i Jego natura*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
Grodź S. (2000), *Islam*, w: H. Zimoń (red.) *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiologicznej*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, s. 403–427.
Grodź S. (2005), *Objawienie w islamie i sposoby jego uwiarygodniania*, w: P. Moskal (red.), *Objawienie*, Lublin: Wydawnictwo KUL, s. 97–116.
Guardini R. (1957), *Objawienie. Natura i formy objawienia*, tłum. A. Paygert, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
Heidegger M. (1990), *O istocie prawdy*, tłum. J. Filek, „Aletheia" 1: „Heidegger dzisiaj", s. 10–31.
Heidegger M. (1994), *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Husserl E. (1974), *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Ingarden R. (1971), *O poznawaniu cudzych stanów psychicznych*, w: idem, *U podstaw teorii poznania*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 405–427.

Jacyk D. (2004), *Filozoficzne ujęcie religii – Immanuel Kant i Rudolf Otto*, w: K. Śnieżyński (red.), *Immanuel Kant i świat współczesny*, Poznań: Redakcja Wydawnictw UAM, s. 343–352.

Janeczek S., Drączkowski F., Sikorski A., Knapiński R. (1997), *Iluminacja*, w: S. Wielgus i zespół (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. XIII, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, s. 33–39.

Kamiński S., Zdybicka Z.J. (1988), *Definicja religii a typy nauk o religii*, w: S. Kamiński, *Światopogląd, religia, teologia. Zagadnienia filozoficzne i metodologiczne*, red. M. Walczak, A. Bronk, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, s. 69–123.

Kant I. (1957), *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Kłósak K. (1979), *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne.

Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei Verbum” (2002), w: *Sobór Watykański II, Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań: Pallotinum.

Krąpiec M.A. (1986), *Metafizyczne rozumienie rzeczywistości*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1, s. 3–15.

Krokos J. (1994), *Uwagi o wartościach chrześcijańskich*, „Studia Philosophiae Christianae” 1, s. 116–119.

Krokos J. (1995), *Czy normy moralne głoszone przez Kościół obowiązują także niekatolików*?, „W drodze” 6, s. 98–103.

Krokos J. (2009), *Tomasz z Akwinu i Roman Ingarden o poznawaniu drugiego*, w: J. Krokos, M. Ryś (red.), *Czy rozum jest w konflikcie z wiarą? W X rocznicę ogłoszenia encykliki „Fides et ratio”*, Warszawa: Instytut Papieża Jana Pawła II, s. 207–213.

Krokos J. (2013), *Odsłanianie intencjonalności*, Warszawa: Liberi Libri.

Léon-Dufour X. (1986), *Słownik Nowego Testamentu*, tłum. K. Romaniuk, wyd. II, Poznań: Księgarnia św. Wojciecha.

Malek R. (2000), *Taoizm – rodzima religia Chin*, w: H. Zimoń (red.), *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiologicznej*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, s. 307–323.

Maryniarczyk A. (1999), *Transcendentalia a poznanie metafizyczne*, w: Tomasz z Akwinu, *De veritate.*

O prawdzie, tłum. A. Białek, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, s. 167–184.

Melanowicz M. (2000), *Sintoizm*, w: H. Zimoń (red.), *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiologicznej*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, s. 325–347.

Mrzygłód-Waligórska E. (1990), *Religie Chin*, w: M. Wojciechowski (red.), *Chrześcijaństwo wśród religii*, Warszawa: Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, s. 92–101.

Nauka Buddy (2000), tłum. W. Kurpiewski, Kraków: Wydawnictwo A.

Nosowski J., Sakowicz E., Markowski R., Kubiak W. (1997), *Islam*, w: S. Wielgus i zespół (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. VII, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, s. 501–523.

Paprocki Henryk (2012), *Prawosławie*, w: E. Gigilewicz i zespół (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. XVI, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, s. 317–319.

Plezia M. (red.) (1959–1979), *Słownik łacińsko-polski*, t. I–V, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Potępa M. (2006), *Bóg i religia w filozofii Kanta*, w: M. Potępa, Z. Zwoliński (red.), *Dwieście lat z filozofią Kanta*, Warszawa: Genessis, s. 359–408.

Rahner K. (1965), *Bemerkungen zum Begriff der Offenbarung*, w: K. Rahner, J. Ratzinger, *Offenbarung und*

Überlieferung, Freiburg im Breisgau: Herder, s. 11–24.
Rahner K. (1977), *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg–Basel–Wien: Herder, s. 88–96.
Rahner K., Vorgrimler H. (1987), *Mały słownik teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
Rigaux B., Grelot P. (1973), *Objawienie*, w: X. Léon-Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej*, tłum. K. Romaniuk, Poznań–Warszawa: Pallotinum, s. 575–584.
Rubinkiewicz R. (2000), *Judaizm*, w: H. Zimoń (red.), *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiologicznej*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, s. 349–378.
Rusecki M. (2007), *Traktat o Objawieniu*, Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów.
Rusecki M., Kaucha K. (2000), *Chrześcijaństwo*, w: H. Zimoń (red.), *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiologicznej*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, s. 489–510.
Scholtz G. (1984), *Offenbarung*, w: J. Ritter, K. Gründer (red.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. VI, Basel–Stuttgart: Schwabe & Co., s. 1105–1130.
Schweer Th. (2003a), *Buddyzm. Powstanie – dzieje – nauka*, tłum. P. Pachciarek, Warszawa: Verbinum.
Schweer Th. (2003b), *Hinduizm. Powstanie – dzieje – nauka*, tłum. P. Pachciarek, Warszawa: Verbinum.

Sherwin B.L. (1995), *Duchowe dziedzictwo Żydów polskich*, tłum. W. Chrostowski, Warszawa: Vocatio.

Sherwin B.L. (2005), *We współpracy z Bogiem. Wiara, duchowość i etyka społeczna Żydów*, tłum. W. Chrostowski i in., Kraków: WAM.

Sochoń Jan (2005), *Objawienie – fotograficzna migawka. Kilka ponowoczesnych intuicji*, w: P. Moskal (red.), *Objawienie*, Lublin: Wydawnictwo KUL, s. 145–158.

Stróżewski W. (1981), *Istnienie i wartość*, Kraków: Znak.

Szwed A. (2011), *Rozum wobec chrześcijańskiego objawienia. Kant, Hegel, Kierkegaard*, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.

Szymik S. (2009), *Natchnienie Pisma Świętego*, w: E. Gigilewicz i zespół (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. XIII, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, s. 792–800.

Szyndler L. (1997), *Zagadnienie słowa serca w pismach św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa, rozprawa doktorska, mps.

Świeżyński A. (2012), *Filozofia cudu. W poszukiwaniu adekwatnej koncepcji zdarzenia cudownego*, Warszawa: Wydawnictwo UKSW.

Tempczyk M. (2011), *Buddyzm w oczach filozofa*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Tomaszewska W. (2011), *Metafizyczne i religijne. Problem subtematu w dziele literackim na przykładzie prozy*

kresowej Włodzimierza Odojewskiego, Warszawa: Wydawnictwo UKSW.

Trepp L. (2009), *Żydzi. Naród, historia, religia*, tłum. S. Lisiecka, Warszawa: Wydawnictwo Cyklady.

Tresmontant C. (2001), *Problem istnienia Boga*, tłum. W. Krzyżaniak, Warszawa: Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna „Adam", Instytut Wydawniczy Pax.

Unterman A. (1989), *Żydzi. Wiara i życie*, tłum. J. Zabierowski, Łódź: Wydawnictwo Łódzkie.

Waligórski W. (1990) *Islam*, w: M. Wojciechowski (red.), *Chrześcijaństwo wśród religii*, Warszawa: Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, s. 102–109.

Wesołowski Z. (2000), *Konfucjanizm*, w: H. Zimoń (red.), *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiologicznej*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, s. 289–306.

Wnuk-Lisowska E. (2005), *Objawienie w islamie*, w: P. Moskal (red.), *Objawienie*, Lublin: Wydawnictwo KUL, s. 117–128.

Wojtysiak J. (2005), *Jak rozpoznać objawienie? Uwagi wierzącego epistemologa*, w: P. Moskal (red.), *Objawienie*, Lublin: Wydawnictwo KUL, s. 35–69.

Zdybicka Z.J. (1988), *Religia i religioznawstwo*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.

Zięba M.S. (2000), *Hinduizm*, w: H. Zimoń (red.), *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki*

religiologicznej, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, s. 245–287.

Zimoń H. (2000a), *Buddyzm*, w: H. Zimoń (red.), *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiologicznej*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, s. 379–402.

Zimoń H. (2000b), *Religie ludów pierwotnych*, w: H. Zimoń (red.), *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiologicznej*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, s. 207–244.

Przypisy

[1] Podręcznikowy charakter tej publikacji, a zarazem ograniczona jej objętość, sprawiają, że wiele zagadnień dotyczących objawienia zostanie tu jedynie zasygnalizowanych i przedstawionych schematycznie.

[2] W chrześcijaństwie, a zwłaszcza w katolicyzmie jest to nauka soborów i papieży. W judaizmie do pewnego stopnia tę rolę pełnią rabini. W buddyzmie – sobory mnichów.

[3] Takie sformułowanie problemu może być mylące. Może bowiem sugerować, że wiara religijna (przekonania religijne) nie jest rozumna. W sformułowaniu tym chodzi jedynie o pochodzenie prawd, z których jedne

uznajemy jedynie na podstawie naturalnego poznania, a drugie także lub wyłącznie na podstawie objawienia. Istnieje wiele prawd objawionych (w różnych religiach), które są w pełni dostępne naturalnemu poznaniu.

[4] Trzeba bowiem pamiętać, że nauczanie ojców Kościoła i orzeczenia pierwszych soborów aż do tzw. Schizmy Wschodniej (1054) obowiązywały w całym, niepodzielonym Kościele.

[5] Sama nazwa „judaizm" została utworzona przez zhellenizowanych Żydów i stała się określeniem „żydowskiej religii" lub „żydowskiego sposobu życia". Należałoby przy tym odróżnić religię Starego Testamentu od religii żydowskiej, ukształtowanej w wyniku przemian związanych z niewolą babilońską oraz z wydarzeniami z początku epoki chrześcijańskiej, m.in. ze zburzeniem świątyni (Chrostowski 1990a).

[6] Por. łacińskie *velum* – zasłona.

[7] Syntetyczny, systematyczny wykład treści pojęcia objawienia przedstawił np. Karl Rahner (1965). Inną, teologicznobiblijną eksplikację pojęcia objawienia zawiera hasło „Objawienie" autorstwa Rigaux i Grelota (1973).

[8] Scholtz 1984, s. 1105 – przywołuje stwierdzenie Hieronima, który w komentarzu do Listu do Galatów stwierdził, że termin *apokálypsis*, czyli objawienie

(*revelatio*), źródłowo przynależy do Pisma Świętego i nie może być używany w odniesieniu do greckich mędrców.

[9] Problem ten jest związany z trójwymiarowością intencjonalności, która zawsze ma charakter czynnościowy, poznawczy i wytwórczy. Poruszam go w pracy: Krokos 2013, zwłaszcza s. 256–262.

[10] Już Martin Heidegger zauważył (Heidegger 1994, s. 303–304), powołując się na Franza Brentana, że „Kant trwał przy tym [klasycznym] pojęciu prawdy, i to tak bardzo, iż nawet nie poddawał go dyskusji" (Heidegger 1994, s. 303), i na potwierdzenie przytoczył m.in. zdania z *Krytyki czystego rozumu* (B 82): „Stare i słynne pytanie, za pomocą którego spodziewano się zapędzić logików w kozi róg […] brzmi: «Co to jest prawdziwość?». Wyjaśnienie samej nazwy prawdziwość, że mianowicie jest ona zgodnością poznania z jego przedmiotem, darowuje się w tym pytaniu i zakłada je".

[11] Szerzej na temat prawdy jako nie-skrytości zob. Heidegger (1994, s. 300–324) oraz Heidegger (1990).

[12] Husserl, opisując zachowanie duchowego „ja" wobec świata otaczającego, powie: „Mamy tu stosunek reagowania na coś, doznawania przez to bodźców, podlegania motywowaniu przez nie w określonym sensie. Coś motywuje mnie do zwrócenia się ku [niemu], do zauważającego, pełnego upodobania zwrócenia się,

doświadczam bodźca piękności. Coś przypomina mi coś innego, doń podobnego, to podobieństwo pobudza mnie do porównania i odróżniania. Coś niewyraźnie zobaczonego skłania mnie, bym przystanął i podszedł bliżej. Złe powietrze w pokoju (którego doświadczam jako takiego) pobudza mnie do otwarcia okna. Zawsze mamy tu owo «doznawanie od czegoś», pasywne bycie determinowanym przez coś, i aktywne reagowanie na to, przechodzenie do działania, a to działanie ma jakiś cel" (Husserl (1974, s. 307). To stwierdzenie jest bliskie koncepcji poznania jako „mowy serca", jaką spotykamy u Tomasza z Akwinu. To byt mający być poznany oddziałuje zgodnie ze swą naturą na czysto receptywne zmysłowo-umysłowe władze poznawcze poznającego. Pośród nich szczególne miejsce należy się intelektowi możnościowemu, który odbiera istotowe pryncypia bytu (*quidditas*) wraz z transcendentaliami. Rodzi to w intelekcie możnościowym „słowo serca" (*verbum cordis*) czy „słowo intelektu" (*verbum intellectus*), które jest powodem miłującego i ufnego zwrócenia się do oddziałującego bytu. To niewyraźne poznanie bywa przez Tomasza nazywane „mową serca", gdyż polega ono na wymianie realnych odniesień (relacji) między bytem poznawanym a intelektem możnościowym przed uświadomieniem ich sobie w sposób wyraźny (Gilson

1975, s. 126–130; Gogacz 1998, s. 19–27, 83–89; Szyndler 1997).

[13] W tym tekście będę posługiwał się raczej terminem „Absolut”, mając na względzie byt doskonały, pierwotny, niezależny i – co dla tego tematu najważniejsze – na różne sposoby objawiający się człowiekowi. Jak wiadomo, w dziejach filozofii nie zawsze utożsamiano Absolut z Bogiem religii. Wydaje się jednak, że w filozoficznych rozważaniach nad objawieniem nie należy przesądzać koncepcji Boga (bogów), dlatego taki jest mój wybór terminologiczny.

[14] Tego systemowego twierdzenia nie należy mieszać z konstatacją historyczną, że materialiści i deiści faktycznie wypowiadali się na temat objawienia, wyjaśniając je naturalistycznie i odmawiając mu nadprzyrodzonego charakteru.

[15] Stąd mowa o dwóch autorach Pisma Świętego: Bogu i człowieku. Trzeba zaznaczyć, że natchnienie, podobnie jak objawienie, jest przedmiotem analiz teologicznych, pogłębiających rozumienie prawdy wiary chrześcijańskiej o natchnieniu Pisma Świętego. Rozróżnia się przy tym natchnienie Pisma Świętego od natchnienia tych wszystkich, którzy uczestniczyli w jego powstaniu (*Konstytucja dogmatyczna…* 2002, 7–9, 14, 18, 20–21, 24), co poszerza zakres osób będących

podmiotem natchnienia i wskazuje na eklezjalny (wspólnotowy) wymiar natchnienia.

[16] Już np. Justyn Męczennik podkreślał, że objawienie Chrystusa jest szczytem objawienia, które zapoczątkowane zostało w stworzeniu świata, a kontynuowane wobec patriarchów i proroków, a Klemens Aleksandryjski za jeden z Testamentów uznawał filozofię grecką (pogańską) obok Prawa żydowskiego i Ewangelii, jako że wszystkie pochodzą od tego samego Logosu.

Piotr Gutowski, Marcin Iwanicki

Doświadczenie religijne

S ł o w a k l u c z o w e: *doświadczenie religijne, ewidencjalizm, fundamentyzm, mistycyzm, racjonalność, William Alston, Henri Bergson, William James, Rudolf Otto, Alvin Plantinga, Max Scheler, Friedrich Schleiermacher*

Wstęp

Filozofia religii podejmuje wiele różnych kwestii, takich jak stosunek wiary do rozumu, istnienie i atrybuty Boga, relacja Boga do świata, pluralizm religijny. Bada również zagadnienie doświadczeń religijnych. Doświadczenia takie budzą rozmaite wątpliwości związane z tym, że są one ulotne i niejasne, a także niełatwo poddają się intersubiektywnej kontroli. Zarazem mają one niebagatelne znaczenie, niektóre z nich sugerują bowiem możliwość istnienia pozaempirycznego, transcendentnego wymiaru świata, który daje nadzieję na coś, co w języku religijnym określa

się mianem wyzwolenia czy zbawienia. Ta właśnie możliwość wyznacza charakter filozoficznych (w odróżnieniu od historycznych, psychologicznych, socjologicznych czy religioznawczych) refleksji nad doświadczeniami religijnymi. Zasadnicze pytanie, jakie stawia sobie filozof, dotyczy tego, czy przynajmniej niektórym doświadczeniom tego rodzaju można przypisać poznawczy charakter, a jeśli tak, to czy ich roszczenia do informowania o istnieniu i naturze Boga (lub ogólniej: głębszej niż empiryczna rzeczywistości) są lub mogą być wiarygodne, a sformułowane na ich podstawie przekonania – prawdziwe lub przynajmniej racjonalne. Filozof interesuje się także zróżnicowaniem doświadczeń religijnych, ich wewnętrzną strukturą i dynamiką, ale o tyle, o ile wiedza na ten temat ma związek ze wspomnianym pytaniem zasadniczym.

Celem tego rozdziału jest systematyczno-historyczne omówienie wybranych, ale reprezentatywnych odpowiedzi na to pytanie – sformułowane w kulturze europejskiej ostatniego wieku. Plan rozważań jest następujący: najpierw przedstawimy mapę najważniejszych problemów dotyczących doświadczeń religijnych, by uświadomić

czytelnikowi ich wielość i złożony charakter. Następnie przywołamy najbardziej znaczące i wpływowe filozoficzne koncepcje doświadczeń religijnych zaproponowane na początku XX wieku przez Williama Jamesa, Maxa Schelera i Henriego Bergsona, wspominając też o innych postaciach, które miały istotny wkład w te badania, takich jak Friedrich Schleiermacher i Rudolf Otto. Na koniec przeanalizujemy koncepcję racjonalności przekonań opartych na doświadczeniach religijnych sformułowaną przez dwóch współczesnych filozofów – Williama Alstona i Alvina Plantingę[1].

1. Podstawowe aspekty zagadnienia doświadczeń religijnych

Istnieje wiele odmian doświadczeń określanych jako religijne. W ich opisach dominuje język metafor i obrazów, który opiera się precyzyjnej interpretacji i analizie filozoficznej, dlatego wiedza o ich naturze pozostaje cząstkowa i niedoskonała. Przed podjęciem pytania o wiarygodność tych doświadczeń trzeba dokonać ich przeglądu, wstępnie je uporządkować i uświadomić sobie uwikłanie

tematu doświadczeń religijnych w inne kwestie filozoficzne i pozafilozoficzne.

1.1. Pojęcie i odmiany doświadczenia religijnego

Aby określić istotę i zakres pojęcia doświadczenia religijnego należałoby najpierw zdefiniować religię. Rozbieżność zdań i podejść w tej kwestii jest jednak ogromna – od analiz pojęciowych zmierzających do podania warunków koniecznych i wystarczających aż po kwestionowanie samej potrzeby, a nawet możliwości jej zdefiniowania. Zaproponowane dotychczas analizy pojęciowe i próby określenia istoty religii nie spełniają warunków poprawności definicji i natrafiają na kontrprzykłady – nie obejmują wszystkich historycznych postaci religii (są za wąskie), stosują się nie tylko do religii, lecz także do innych wytworów kultury (są za szerokie), bądź popełniają oba błędy naraz[2]. Dlatego część badaczy skłania się obecnie ku poglądowi, że pojęcie religii jest ukonstytuowane na zasadzie tzw. podobieństwa rodzinnego, tzn. posiada wzorcowe przypadki, w których występuje

większość cech charakterystycznych dla religii, a także przypadki mniej lub bardziej odległe do wzorcowych, w tym również przypadki graniczne, w odniesieniu do których wahamy się, czy podpadają one jeszcze pod to pojęcie, czy już nie.

Do filozofów religii preferujących takie podejście należą m.in. John Hick i William Alston. Alston wymienia następujące cechy religii, które pomagają w pewnym stopniu ją zrozumieć, choć nie stanowią łącznie jej warunków koniecznych i wystarczających: „(a) wiara w istoty nadprzyrodzone (bogów); (b) rozróżnienie między obiektami świętymi a świeckimi; (c) akty obrzędowe związane ze świętymi obiektami; (d) kod moralny uznawany za posiadający sankcję boską; (e) charakterystyczne uczucia religijne (czci, poczucia tajemnicy, poczucia winy, uwielbienia), które rodzą się zazwyczaj w obecności świętych obiektów oraz w trakcie sprawowania obrzędu i które odczytuje się jako związane z bogami; (f) modlitwa i inne formy komunikacji z bogami; (g) światopogląd, czy inaczej ogólny pogląd na całość świata i na miejsce, jakie zajmuje w nim dane indywiduum, obejmujący określenie ogólnego celu czy sensu świata oraz tego, jaką rolę odgrywa w nim owo

indywiduum; (g) mniej lub bardziej całościowa organizacja życia na podstawie tego światopoglądu; (h) grupa społeczna związana przez wymienione wyżej elementy” (Alston 1967, s. 368). Religie posiadają te cechy w różnej liczbie i w rozmaitym stopniu. Prowadzi to do sporów i wątpliwości dotyczących m.in. wspomnianych przypadków granicznych, takich jak „religia ludzkości” Augusta Comte’a. Dodatkową komplikacją jest istnienie antyrealistycznych lub nonkognitywnych interpretacji religii[3]. Te trudności mają konsekwencje dla rozumienia zakresu pojęcia doświadczenia religijnego.

Doświadczenia religijne można rozumieć szeroko jako dowolne doświadczenia występujące w kontekście religijnym: doświadczenie mistyczne, wizje (jak tę, którą miał Mojżesz na górze Synaj czy Szaweł w drodze do Damaszku), doświadczenie obecności kogoś potężnego i przyjaźnie do nas usposobionego, poczucie ludzkiej znikomości, szczególnego rodzaju zachwytu, ekstazy, olśnienia czy radości, doświadczenie przebaczenia, nawrócenia, osobistego modlitewnego wyciszenia i medytacji, „doświadczenie” życia w perspektywie wiary. Uporządkowanie tej złożonej dziedziny wymaga

zastosowania rozróżnień, które z kolei zależą od przyjętych kryteriów.

Ze względu na zakres doświadczeń religijnych można je rozumieć jako dowolne doświadczenia występujące w kontekście religijnym lub nakładać na nie dodatkowe ograniczenia, np. związane z naturą ich przedmiotu. Ze względu na sposób rozumienia przedmiotu można wyróżnić takie, które dotyczą: (a) Boga lub innego rodzaju transcendentnej wobec świata boskości; (b) aniołów, demonów lub innej niż boska rzeczywistości nadprzyrodzonej; (c) rzeczywistości przyrodzonej (np. przyrody lub sztuki), w której uobecnia się świat nadprzyrodzony. Ze względu na charakter relacji podmiotu do przedmiotu odróżnić trzeba doświadczenie ontycznej jedności (doświadczenie mistyczne) od doświadczenia wyraźnej różnicy (doświadczenie numinotyczne). Ta różnica może być z kolei odczuwana na sposób bardziej ontologiczny (jako znikomość podmiotu względem np. nieskończonej boskości, stopienie się z nią itp.), epistemologiczny (jako przekraczanie przez boskość wszelkich określeń) lub deontyczny (jako uznanie bóstwa za źródło obowiązujących nakazów). Ze względu na aktywność podmiotu

doświadczenie religijne może mieć charakter bierny (wola podmiotu jest jakby zawieszona, a on sam koncentruje się na doznawaniu treści i towarzyszących im uczuć) lub czynny (podmiot wchodzi w dialog, a czasem nawet w spór z bóstwem). Ze względu na konsekwencje podmiotowe można wyróżnić doświadczenia prowadzące do nawrócenia, do subiektywnego potwierdzenia i wzmocnienia już istniejących przekonań czy afektów, albo do ich modyfikacji (np. do przejścia od teizmu do panteizmu lub odwrotnie). Można również mówić o istnieniu doświadczeń antyreligijnych, często związanych z doznaniem przerażającego zła lub poczuciem radykalnej ludzkiej wolności, które w bezpośredni sposób prowadzą do odrzucenia przekonań religijnych.

Są to jedynie przykłady podziałów, które wykorzystuje się do konstruowania rozbudowanych typologii. Podziały te można mnożyć, stosując dodatkowo takie kryteria jak: typy osobowości jednostek doznających przeżyć religijnych, skutki indywidualne bądź społeczne, czas trwania, stosunek do obowiązującej ortodoksji religijnej itp.

Badacz doświadczeń religijnych stanie przed koniecznością rozstrzygnięcia, czy

doświadczenie religijne ma charakter zmysłowy czy niezmysłowy, podstawowy czy pochodny, a także czy wymaga specjalnej władzy poznawczej. Osobną kwestią jest to, czy doświadczenie religijne ma charakter poznania bezpośredniego, czy też istnieje jakaś postać doświadczenia religijnego pośredniego niebędącego jeszcze wnioskowaniem, w którym Bóg uobecnia się w drugiej osobie, przyrodzie, dziejach itp. Stanowiska w tej sprawie są analogiczne do stanowisk w sporze o sposób poznania stanów psychicznych innych osób.

Choć filozofowie znacznie więcej uwagi poświęcają niezmysłowej percepcji Boga, nie wykluczają również możliwości jego percepcji zmysłowej. Oto co pisze w obronie tej możliwości Alston:

> Jest rzeczą znaną, że w wypadku percepcji zmysłowej fenomenalny wygląd przedmiotu nie musi dokładnie odpowiadać jego faktycznemu sposobowi istnienia. Szczegóły mogą się różnić: kwadratowa wieża może wydawać się z daleka okrągła; przy odpowiednim oświetleniu biały przedmiot może wydawać się czerwony itd. Co istotniejsze, istnieje długa tradycja, zgodnie z którą własności wtórne, na przykład kolory, tak naprawdę nie przysługują substancjom fizycznym.

> Nie jest więc nie do pomyślenia, że Bóg jawi się nam jako jaśniejący albo słyszalny w określony sposób, mimo że ze swej istoty nie posiada żadnych własności zmysłowych (Alston 1991, s. 19).

Przyjęcie możliwości poznania zmysłowego Boga wskazuje, że doświadczenie religijne nie wymaga z konieczności istnienia specjalnej władzy niezmysłowego poznania czy „zmysłów duchowych", choć nie ma powodu, aby z góry wykluczać możliwość ich istnienia, zwłaszcza że naturalna interpretacja opisów wielu doświadczeń religijnych każe przypisać im właśnie charakter niezmysłowy. Jak zobaczymy na końcu tego rozdziału, analogia między doświadczeniem religijnym a zmysłowym stanowi ważny element argumentu za racjonalnością przekonań opartych na tym pierwszym rodzaju doświadczenia.

1.2. Mistycyzm a doświadczenia niemistyczne

Szczególnie interesującą, ale i budzącą kontrowersje postacią doświadczeń religijnych są doświadczenia mistyczne[4]. Podobnie jak

wiele innych kwestii w tej dziedzinie, również typologia doświadczeń mistycznych nastręcza problemów. Ze względu na przedmiot dzieli się je na trzy rodzaje: (a) mistykę przyrody, polegającą na percepcji całego materialnego świata w nowy sposób, np. jako identycznego z jaźnią podmiotu lub jako nietrwałego i nieciągłego; (b) mistykę pustej jaźni, polegającą na całkowitym oderwaniu od bodźców zmysłowych i emocjonalnych płynących ze świata; związana jest ona z tzw. czystym doświadczeniem, które wymienia się jako jedną z możliwych, ekstremalnych odmian doświadczenia; (c) mistykę osobowego Boga, w której umysł, stopniowo oczyszczony z doznań i pojęć, jednoczy się z Bogiem. Wprawdzie Bóg może uobecniać się pośrednio w przyrodzie, a także w umyśle, ale nie podważa to rozłącznego charakteru tego podziału, ponieważ w takich wypadkach mamy do czynienia z mistyką Boga, a nie przyrody czy pustej jaźni. Wątpliwości budzi natomiast to, czy podział ten jest wyczerpujący – wydaje się, że pomija on pewne formy mistyki buddyjskiej, w których nie uznaje się istnienia Boga ani trwałej jaźni, a zarazem przedmiotem doświadczenia mistycznego nie jest w nich świat przyrody.

Wspomnimy jedynie o trzech filozoficznych dysputach w tej dziedzinie, dotyczących kolejno: (a) zawartości informacyjnej doświadczeń mistycznych; (b) zachowania tożsamości osobowej przez ich podmiot oraz (c) możliwości tzw. mistycyzmu chemicznego. Krytyk może zauważyć, że mistycy należący do tradycji apofatycznej, czyli takiej, która przeczy możliwości pozytywnego poznania Boga, podkreślają niewyrażalność swoich przeżyć, i wyprowadzić z tego wniosek, iż są one wobec tego pozbawione wartości poznawczej (na temat tej niewyrażalności zob. zwłaszcza Alston 1956 i Hick 2000). Konstatacja ta byłaby jednak przedwczesna. Po pierwsze, przedmiot doświadczeń mistycznych jest opisywany za pomocą porównań, metafor i paradoksów, a dzieła mistyków (niekiedy wielotomowe) nie są dla nas całkowicie niezrozumiałe. Niewyrażalność, o której mowa, jest więc tylko częściowa, choć pozostaje prawdą, że opisy mistyków z konieczności pomijają istotne aspekty tych doświadczeń, zwłaszcza związane z ich ostatnią fazą, w której rzekomo dochodzi do całkowitego zjednoczenia podmiotu z przedmiotem. Po drugie, nawet w wypadku aspektów całkowicie niewyrażalnych trzeba

odróżnić całkowitą niewyrażalność od braku wartości poznawczej. Wiedza uzyskiwana przez mistyka może być szczególną wiedzą *doświadczeniową*, której nie da się ująć w sądach czy zdaniach i którą można uzyskać jedynie przeżywając odpowiednie doświadczenie. Mamy tu zatem, powie obrońca mistycyzmu, do czynienia ze szczególnym przypadkiem dyskutowanego w filozofii umysłu problemu wiedzy fenomenalnej (zob. np. Jackson 1986).

Sprawa zawartości informacyjnej jest jednak mniej niepokojąca niż problem zachowania przez podmiot doświadczenia mistycznego świadomości własnej tożsamości osobowej w momencie, w którym dochodzi do zniesienia rozróżnienia podmiot–przedmiot. Takie doświadczenie w wersji teistycznej wymagałoby, jak można domniemywać, połączenia ze sobą dwóch punktów widzenia – boskiego i ludzkiego, a to jest, przynajmniej według niektórych filozofów, logicznie niemożliwe. Mielibyśmy tu zatem do czynienia z innym dyskutowanym w filozofii umysłu problemem, mianowicie problemem łączenia podmiotów i ich subiektywnych punktów widzenia[5]. Jeżeli w ostatniej fazie doświadczenia mistycznego podmiot chwilowo traci świadomość siebie

i Boga, to rzeczywiście trudno pojąć, jak doświadczenie to może zachować swój teistyczny charakter – być doświadczeniem jedności z Bogiem, a nie niezróżnicowanej jedności. Niepojmowalność nie musi jednak implikować niemożliwości. Można również argumentować, że na treść fenomenalną mistycznego połączenia mają wpływ wcześniejsze fazy doświadczenia. Aby to wyjaśnić, Nelson Pike porównuje doświadczenie osoby, która cały czas spostrzega jedną plamkę światła, z doświadczeniem osoby, która spostrzega dwie plamki światła stopniowo stapiające się w jedną. Doświadczenia tych osób będą się różniły nawet wówczas, gdy obie widzą już tylko jedną plamkę (Pike 1982, s. 164).

Trzecim i ostatnim ze wspomnianych problemów jest chemiczny mistycyzm, czyli stany świadomości subiektywnie nieodróżnialne od doświadczeń mistycznych, ale wywołane w sposób sztuczny przez takie środki jak LSD. W rozważaniach nad tym zjawiskiem pomocne jest wprowadzenie kilku rozróżnień. Najpierw trzeba odróżnić mistycyzm rozumiany jako pewien rodzaj chwilowej ekstazy od mistycyzmu jako ścieżki duchowej czy sposobu życia, w którym taka ekstaza jest poprzedzona praktykami duchowymi i prowadzi do trwałej

przemiany podmiotu. Dane empiryczne sugerują, że istnieje mistycyzm chemiczny w pierwszym sensie, w każdym razie mistycyzm przyrody i jaźni. Brak natomiast wystarczających danych wskazujących na istnienie mistycyzmu chemicznego rozumianego jako ścieżka duchowa, choć trudno wykluczyć możliwość, że pewne środki wywołają nie tylko ekstazę, lecz także trwałą przemianę podmiotu. Teista, który uznaje niekontrolowalność i nieprzewidywalność działania Boga w świecie lub jest przekonany, że doświadczenie religijne ma zawsze charakter daru, dysponuje pewną racją teoretyczną, aby wątpić w możliwość autentycznego mistycyzmu chemicznego. Krytyk mógłby odpowiedzieć, że praktyki ascetyczne i duchowe również pozwalają w pewnym stopniu kontrolować Boga i przewidywać jego działania. Ściśle jednak biorąc, w tradycji mistycznej teizmu praktyki te nie są uważane za wystarczający warunek odpowiednich doświadczeń, a co najwyżej za ich warunek konieczny. Istnieje również pewna trudność metodologiczna, do której może się tu odwołać teista, dotycząca ostatniej fazy doświadczeń mistycznych. Ze względu na niewyrażalność tej fazy, porównania doświadczenia mistycznego

poprzedzonego odpowiednimi praktykami duchowymi z chemiczną ekstazą mógłby dokonać jedynie ktoś, kto przeżył oba te doświadczenia, a takie osoby niełatwo znaleźć. Mistycyzm chemiczny wiąże się z wieloma podobnymi pytaniami filozoficznymi, jak naturalistyczne wyjaśnienia doświadczeń religijnych, o którym będzie jeszcze mowa.

Na uwagę zasługuje również zagadnienie stosunku doświadczeń mistycznych do pozostałych doświadczeń religijnych oraz roli, jaką obydwa rodzaje doświadczeń odgrywają w poszczególnych religiach i historii religii w ogóle. Istnieje całe zakres doświadczeń niemistycznych, którego jednym krańcem są dostępne tylko wybranym, rzadkie, nadzwyczajne i intensywne przeżycia podobne do mistycznych, ale o treści wyraźnie związanej z poszczególnymi tradycjami religijnymi, a drugim – dostępne niemal wszystkim ludziom religijnym, częste, zwyczajne i raczej stonowane przeżycia towarzyszące spełnianiu cyklicznych aktów religijnych. Chociaż doświadczenia mistyczne traktowane są często jako najgłębsza odmiana przeżyć religijnych, to codzienne i zwyczajne doświadczenia niemistyczne, takie jak modlitwa i udział w obrzędach, w większym

stopniu podtrzymują relację osób religijnych z bóstwem.

1.3. Doświadczenie religijne a interpretacja

Językowa artykulacja i interpretacja zarówno doświadczeń mistycznych, jak i wszelkich innych doświadczeń religijnych zależy od uprzednich przekonań, jakie żywią osoby deklarujące, że takie doświadczenia miały lub mają. Religijne doświadczenia chrześcijanina, buddysty czy muzułmanina różnią się od siebie, co wspiera tezę, że ich treść jest w całości lub w znacznej części wyznaczona przez kontekst religijny i kulturowy.

Podejmując ten temat, należy odróżnić interpretację pierwszosobową, dokonywaną przed podmiot doświadczenia, od interpretacji trzecioosobowej, która z kolei może być dokonywana w ramach pewnej tradycji religijnej lub z perspektywy niereligijnej. Na przykład chrześcijanin może zinterpretować doświadczenie oświecenia, jakie przeżywał buddysta, jako autentyczne doświadczenie pewnego aspektu Boga, posługując się przy tym

zupełnie innymi kategoriami interpretacyjnymi niż sam buddysta. Pojawia się tu ciekawe pytanie o to, jak przedstawiciele jednej tradycji powinni interpretować domniemane doświadczenia w innych tradycjach: czy jako iluzje lub złudzenia, czy też jako autentyczne doświadczenia, posiadające pewną przejściową wartość mimo pojawiających się w nich zniekształceń i być może mające ten sam przedmiot odniesienia, co doświadczenia w jego własnej tradycji.

Nawet w ramach jednej tradycji religijnej, takiej jak chrześcijaństwo, akcentuje się różne własności Boga uobecniające się w doświadczeniu, różnie też rozumie się niektóre z tych własności. Doświadczenie religijne chrześcijanina może być zachwytem nad boską nieskończonością, bojaźnią i drżeniem przed jego wszechmocą lub surową sprawiedliwością, podziwem dla jego miłosierdzia itp. Te różnice znajdą odzwierciedlenie w filozoficznych koncepcjach chrześcijańskich doświadczeń religijnych. Podobnie, wydaje się, że samo doświadczenie nie pozwala rozstrzygnąć, czy podmiotowi uobecnia się Bóg klasycznego teizmu, który jest wszechmocny, czy Bóg teizmu procesualnego lub otwartego, który ma ogromną

moc, ale nie jest wszechmocny. Inaczej mówiąc, dla identyfikacji Boga konieczne wydaje się odwołanie do uprzednich przekonań czy teorii.

Trudno dyskutować z tezą o zależności treści doświadczeń religijnych od religijnych przekonań, ale nie jest jasne, jakie są jej konsekwencje. Najprostsza jest interpretacja relatywistyczna, zgodnie z którą nie istnieje coś takiego jak doświadczenie religijne *par excellence*, a jedynie doświadczenia religijne w obrębie poszczególnych doktryn i praktyk religijnych. Interpretacje konkurencyjne przypisują wyróżnioną pozycję jednej z religii lub wskazują na istnienie wspólnego rdzenia w doświadczeniach wyznawców różnych religii. O tym, że doświadczenia religijne są raczej współkształtowane przez uprzednie przekonania podmiotu niż przez nie całkowicie wyznaczane, zdają się świadczyć doświadczenia o treści heterodoksalnej. Często przytacza się tu przykład mistyków sufizmu, których obraz Boga istotnie odbiegał od oficjalnego nauczania islamu.

Problem wspólnego rdzenia jest szczególnie żywo dyskutowany w odniesieniu do doświadczeń mistycznych. Czy zatem istnieje wspólny rdzeń takich doświadczeń – inaczej mówiąc, czy istnieją pewne cechy wspólne

należące do istoty wszystkich tych doświadczeń? Czy coś łączy tak różnorodne doświadczenia mistyczne jak doświadczenie miłosnej relacji z inną, znacznie potężniejszą i dobroczynną istotą, doświadczenie jedności z całym fizycznym światem, doświadczenie opuszczenia czasoprzestrzeni i uświadomienia sobie pozorności wszystkich rozróżnień? Możliwe stanowiska w tej sprawie mieszczą się między dwiema skrajnościami. Zgodnie z pierwszą istota wszystkich takich doświadczeń jest identyczna, a różnią się one jedynie nieistotnymi szczegółami czy językiem, w którym zostają wyrażone. Na drugim krańcu znajduje się stanowisko, że nie istnieje żaden taki wspólny rdzeń, a co najwyżej podobieństwo rodzinne i w niektórych przypadkach takie doświadczenia mogą nie mieć żadnych wspólnych cech. Toteż zamiast poszukiwać wspólnego rdzenia należy poprzestać na możliwie precyzyjnej typologii takich doświadczeń. Zaznaczmy, że pytanie o wspólny rdzeń nie musi być rozumiane wąsko, jako pytanie o to, czy istnieje jeden przedmiot intencjonalny takich doświadczeń. Doświadczenia te mogą mieć bowiem pewne wspólne cechy strukturalne czy funkcjonalne,

nawet jeśli różnią się przedmiotami intencjonalnymi.

Do zwolenników istnienia wspólnego rdzenia doświadczeń mistycznych należy Bertrand Russell, który wymienia cztery tezy wspólne wszystkim mistykom: (a) możliwość chwilowego, ale subiektywnie niepowątpiewalnego wglądu w ostateczną, ponadzmysłową naturę rzeczywistości; (b) jedność wszystkich rzeczy oraz iluzoryczność rozróżnień i podziałów, mogąca sugerować prawdziwość religijnego panteizmu i filozoficznego monizmu; (c) nierealność czasu; (d) nierealność zła, a nawet samego rozróżnienia dobro–zło (Russell 1917 oraz 1935, rozdz. VII).

Wprawdzie Russell, jako ateista, uważa te tezy za fałszywe, ale jednocześnie traktuje związane z mistyką emocje – poczucie uniwersalnej miłości i radości z wszystkiego, co istnieje – za coś wyjątkowo cennego w człowieku. W jego rozumieniu mistyka ujawnia nie tyle ostateczną naturę świata, ile możliwość życia opartego na bezinteresownej i zintensyfikowanej kontemplacji świata.

1.4. Perspektywa zewnętrzna i wewnętrzna

W rozważaniach na ten temat przywołuje się często z aprobatą przypisywaną Williamowi Jamesowi tzw. zasadę pierwszoosobowego autorytetu, zgodnie z którą doświadczenia są autorytatywne jedynie dla ich podmiotów, nie mogą natomiast stanowić źródła racjonalnych przekonań dla innych osób. Zasada ta budzi wątpliwości. Większość tego, co wiemy lub racjonalnie uznajemy o świecie, pochodzi od innych osób, należałoby więc podać szczególne racje, aby uczynić wyjątek w wypadku przekazów o doświadczeniach religijnych. Gra toczy się o dużą stawkę, ponieważ źródłem tradycji religijnych jest ostatecznie doświadczenie religijne ich założycieli przekazywane z pokolenia na pokolenie. Gdyby uznać, że przekonania nabywane drogą takiego przekazu nie dziedziczą w żadnym stopniu racjonalności, to podstawowe przekonania religijne okazałyby się irracjonalne. Przeciwnik Jamesa zgodzi się oczywiście, że przy takim przekazie konieczne jest spełnienie dodatkowych warunków, takich jak ten, że odbiorca przekazu posiada dostateczne racje, aby ufać jego

nadawcy. Osoba niereligijna musi dokonać jeszcze bardziej skomplikowanej, dwustopniowej oceny przekazu: musi ona oszacować nie tylko uzasadnienie posiadane przez nadawcę, lecz także racjonalność całej tradycji religijnej, z której pochodzi ów przekaz. Umiarkowanej wersji poglądu, że doświadczenia religijne innych osób mogą mieć pewne znaczenie nawet dla ludzi niereligijnych broni Frederick Copleston. Jak pisze: „Można odczuwać sceptycyzm w obliczu każdego argumentu za istnieniem transcendentnej rzeczywistości, którego jedyną podstawę stanowi to, co jesteśmy w stanie pojąć z opisów doświadczeń mistycznych, a zarazem uważać, że mistycyzm trzeba koniecznie uwzględnić tworząc własny ogólny pogląd na świat" (Copleston 1982, s. 213).

Naukowe badania jakichkolwiek zjawisk, w tym doświadczeń religijnych, prowadzi się z perspektywy zewnętrznej i zmierzają one do wskazania ich przyczyn naturalnych. Wydaje się, że gdyby doświadczenie określane jako religijne dało się wyjaśnić przez wskazanie takich właśnie przyczyn, wówczas jego roszczenie poznawcze zostałoby podważone. Jeśli natomiast rzetelne badanie naukowe nie byłoby w stanie odsłonić całej sieci i ciągu naturalnych przyczyn, wówczas

pozostają dwie możliwości: albo ma ono przyczyny nadnaturalne, albo aktualna nauka nie jest jeszcze w stanie odsłonić wszystkich przyczyn naturalnych. Te dwie możliwości zdają się wyznaczać główne pole sporu między tymi, którzy uznają poznawczą wartość przynajmniej niektórych doświadczeń religijnych a tymi, którzy ją odrzucają.

Nie jest jednak pewne, czy istnienie naturalnych przyczyn doświadczeń religijnych musi wykluczać ich wiarygodność. Jeden z powodów jest taki, że z każdym stanem umysłu wiążą się jakieś korelaty fizyczne, takie jak wzmożona aktywność pewnych obszarów mózgu. Jest to prawdą również w odniesieniu do stanów umysłu uczonych dokonujących odkryć naukowych lub stanów natchnienia pisarzy tworzących wielkie dzieła literatury. Albo więc wszystkie one pozbawione są wartości poznawczej, albo kontekst przyczyn przyrodniczych, psychologicznych i społeczno-kulturowych nie ma decydującego znaczenia dla badania poznawczej wartości doświadczeń i przekonań. Ponadto nie można wykluczyć tego, że religijne doświadczenie pewnej osoby wywołane zostało przez przyczyny naturalne lub że jego treść jest w dużej mierze

zdeterminowana przez kulturę, a mimo to w jakimś istotnym aspekcie jest ono od tych czynników niezależne i w związku z tym wiarygodne. Bóg może być przyczyną pośrednią tych doświadczeń i posługiwać się bezpośrednimi przyczynami naturalnymi; może też być ich przyczyną bezpośrednią, ale działającą na innym poziomie metafizycznym niż przyczyny naturalne. Zagadnienie to jest po prostu szczególnym przypadkiem problemu działania Boga w świecie i istnieje kilka różnych modeli, które teista może wykorzystać do obrony swojego stanowiska. Pojawienie się adekwatnych wyjaśnień naturalistycznych byłoby natomiast niekorzystne dla tezy teisty, że najlepszym wyjaśnieniem występowania doświadczeń religijnych jest istnienie Boga. Podobnie jak naturalistyczne wyjaśnienie ruchu planet jest spójne z działaniem Boga w świecie przyrody, tak również naturalistyczne wyjaśnienie doświadczeń religijnych nie wyklucza, że ich przyczyną jest Bóg, podważa jednak tezę, że wyjaśnienie teistyczne jest jedyne czy najlepsze.

1.5. Doświadczenia religijne a moralność

W związku z pytaniem o relację doświadczeń religijnych do moralności dyskutuje się dwa powiązane zagadnienia, mianowicie praktyczne konsekwencje tych doświadczeń, w tym zwłaszcza mistyki, oraz wątki moralne zawarte w ich treści. Jeśli chodzi o pierwszą sprawę, to badacze zastanawiają się, czy doświadczenia te wspierają – nie przygodnie, ale z istoty – określone ideały moralne, takie jak etyka miłości i współczucia, oraz określony stosunek do życia społecznego, np. całkowite wyrzeczenie się świata lub, przeciwnie, życie łączące kontemplację z działaniem. Część autorów przyjmuje pogląd, że doświadczenie mistyczne podważa moralność, czy to ze względu na to, co ujawnia o naturze podmiotu (iluzoryczność jaźni), czy ze względu na to, czego uczy o naturze świata (jedność przeciwieństw, w tym również dobra i zła). Z kolei inni autorzy twierdzą, że takie doświadczenia z natury wspierają moralność (odczucie miłości Boga rodzi pragnienie jej naśladowania, a uświadomienie sobie iluzoryczności jaźni prowadzi do wyzbycia się egoizmu). Trzecia grupa autorów uważa,

chyba słusznie, że dostępne dane i przedstawione dotychczas argumenty nie pozwalają na sformułowanie stanowczych i jednoznacznych wniosków[6].

To trzecie stanowisko reprezentuje Leszek Kołakowski. Wyróżnia on trzy główne przyczyny podejrzliwości wobec mistycyzmu obecne w chrześcijaństwie, z których ostatnia łączy się z obecnymi rozważaniami: (a) teologiczną – bezpośredniość doświadczenia mistycznego może prowadzić do zanegowania transcendencji Boga i przyjęcia panteizmu lub do tezy o roztapianiu się podmiotu doświadczenia w Bogu; (b) instytucjonalną – mistycyzm może pomniejszać rolę Kościoła jako jedynego i koniecznego pośrednika w kontakcie z Bogiem; (c) moralną – pogarda dla marności świata, a zwłaszcza dla dóbr materialnych, jaką budzą doświadczenia mistyczne, może skłaniać do skrajnego ascetyzmu i wycofania się ze świata, albo odwrotnie, do nieumiarkowanego hedonizmu. Jak jednak zauważa Kołakowski, ostatnie z wyliczonych niebezpieczeństw – to o charakterze moralnym – nie wydaje się nieuniknione, mistycyzm może bowiem również łączyć się z umiłowaniem świata jako dzieła Boga (Kołakowski 1982, rozdz. 3).

Wielorakie zależności empiryczne między mistycyzmem a moralnością nakazują więc ostrożność przy formułowaniu tez na temat zależności logicznych między nimi. Sprawa ma się podobnie w odniesieniu do treści moralnych w pozostałych, niemistycznych doświadczeniach religijnych. W niektórych z nich wyeksponowane są wątki, które trudno pogodzić z naszymi intuicjami moralnymi. Jednocześnie treść moralna innych doświadczeń religijnych wyprzedzała swoją epokę i dostarczała impulsów do postępu moralnego[7]. W związku z tym pojawia się niezwykle trudne pytanie o to, jaką rolę w ocenie autentyczności takich doświadczeń powinny grać aktualnie przyjmowane kryteria moralne.

2. Klasyczne filozoficzne badania nad doświadczeniami religijnymi

Zapoczątkowanie badań nad doświadczeniami religijnymi przypisuje się niemieckiemu teologowi i filozofowi Friedrichowi Schleiermacherowi (1768–1834), który bronił religii przed zarzutami formułowanymi przez naturalistów, twierdząc, że – podobnie jak

moralność – ma ona empiryczne ugruntowanie. Za najbardziej autentyczne doświadczenie religijne uznawał *uczucie* absolutnej zależności, które wywołuje w człowieku wszechświat wzięty jako całość bytu. Podkreślał więc niepercepcyjny i irracjonalny charakter tego doświadczenia, ale jednocześnie uważał, że wskazuje ono na przedmiot, jakim jest Bóg[8]. Jednak fundamentalną pracą, która zapoczątkowała filozoficzne i psychologiczne badania nad religijnymi doświadczeniami jest książka Williama Jamesa z 1902 roku *Varieties of Religious Experience* (*Doświadczenia religijne*) (tłum. polskie James 2001). Napisana barwnym językiem i opatrzona mnóstwem opisów różnego typu doświadczeń religijnych, do dziś jest uważana za jedno z najważniejszych dzieł w tej dziedzinie.

2.1. William James

William James (1842–1910) – podobnie jak Schleiermacher – uważał, że najgłębsze ufundowanie religii ma charakter empiryczny. Jego zdaniem źródła religii biją w ekstatycznych doświadczeniach religijnych, jakie są udziałem niektórych osób, natomiast doktryny, rytuały

i instytucje religijne są genetycznie i logicznie wtórne wobec nich. James bierze pod uwagę głównie doświadczenia religijne w obrębie *chrześcijaństwa*, w mniejszym stopniu judaizmu i islamu, a w jeszcze mniejszym hinduizmu i buddyzmu[9]. Koncentruje się na indywidualnych przeżyciach religijnych, a zwłaszcza na przypadkach skrajnych (a nie typowych), sądząc, że tam najłatwiej da się wyłuskać ich cechy charakterystyczne. Stara się odróżnić przeżycia religijne od pokrewnych im przeżyć moralnych czy reakcji wywołanych akceptacją pewnej filozoficznej (np. stoickiej czy epikurejskiej) wizji rzeczywistości.

Przeżycia religijne charakteryzują się tym, że w mniemaniu osób je posiadających odnoszą się do tego, co boskie. James zwraca uwagę na to, że przedmiot, do którego religijne stany umysłu się odnoszą nie ma charakteru zmysłowego (choć nasza wyobraźnia ontologiczna ubiera go później w różne jakości zmysłowe), a mimo to wyznacza w pewien zasadniczy sposób ludzkie postępowanie, określa jego postawę życiową podobnie jak „postawa kochanka określona jest przez nigdy nie opuszczające go poczucie obecnej na świecie istoty” (James 2001, s. 61). Ważnym składnikiem wielu doświadczeń religijnych jest

radosna „świadomość obecności” kogoś lub czegoś znajdującego się na zewnątrz. Kto przeżył coś takiego, będzie uznawał to doświadczenie za objawienie rzeczywistości i głębszej prawdy, a uzyskanej w ten sposób pewności nie są w stanie zniweczyć żadne logiczne argumenty. Rozum jest bezsilny wobec takiej intuicji: „Jeśli ktoś czuje obecność Boga żywego […], to wszystkie wasze wywody krytyczne, choćby najsilniejsze, na próżno będą usiłowały zmienić wiarę takiego człowieka” (James 2001, s. 63)[10]. Owo poczucie obecności nie musi być interpretowane religijnie, ale ono właśnie stoi u podstaw najbardziej wyrazistych przeżyć religijnych, określanych najczęściej jako doświadczenia mistyczne.

Analiza doświadczeń mistycznych prowadzi Jamesa do wniosku, że wyróżniają je cztery cechy, z których dwie pierwsze występują zawsze, a dwie kolejne – często. Są to: niewyrażalność, poznawczy charakter, nietrwałość i bierność. Niewyrażalność polega na tym, że treści tych doświadczeń nie sposób wypowiedzieć słowami i pod tym względem podobne są one bardziej do stanów uczuciowych niż intelektualnych. Jednak ci, którzy takich stanów doznali, nie traktują ich wyłącznie jako

uczuć, lecz przypisują im charakter poznawczy w tym sensie, że są one dla nich pełne znaczenia, rozjaśniają jakieś ważne dla nich tajemnice i „pozostawiają po sobie ciekawe poczucie swego autorytetu”. Stany mistyczne są nietrwałe – nie występują długo, zwykle około pół godziny, ale po wygaśnięciu mogą powrócić i wówczas są z łatwością rozpoznawane (w przeciwieństwie np. do stanów hipnotycznych czy transów mediumicznych). Są one też bierne, nie w tym sensie iżby nie były jakoś aktywnie przez podmiot oczekiwane i przygotowywane (np. przez odpowiednie czynności), ale w tym, że gdy już nastąpią, wola mistyka ulega jakby zawieszeniu, „wydaje mu się, jak gdyby był pochwycony i podtrzymywany przez jakąś potęgę wyższą” (James 2001, s. 293–294)[11]. James podkreśla, że obok mistycyzmu religijnego jest też coś, co można określić jako mistycyzm religijny odwrócony czy diabelski: „Znajdujemy w nim to samo poczucie niewypowiedzianego znaczenia przypadków najdrobniejszych, te same głosy, wizje, rozkazy i posłannictwa, to samo kierowanie przez potęgi zewnętrzne, tylko teraz wzruszenie jest pesymistyczne: zamiast pocieszenia mamy rozpacz; nowe znaczenia są

straszne, a nowe potęgi są wrogami życia” (James 2001, s. 329).

Ważnym, a nawet najważniejszym elementem Jamesowskiej koncepcji jest twierdzenie, że doświadczenia religijne przeżywane są różnie przez ludzi o umysłach skłonnych do afirmacji życia takim jakie ono jest, z wszystkimi jego mankamentami, niż przez ludzi o umysłach wyczulonych na zło, cierpienie i podatnych na popadanie w melancholię (dzisiaj powiedzielibyśmy: depresję). Pierwszych określa James mianem „zdrowomyślnych”, a drugich nazywa „podwójnie narodzonymi”, „nie z tego świata” lub „jaźniami rozszczepionymi”. Jedni i drudzy pragną szczęścia, a religia staje się dla nich sposobem jego osiągnięcia. Pierwsi uzyskują je najczęściej w sposób naturalny i bez gwałtownych zwrotów, drudzy natomiast potrzebują intensywnych doświadczeń, określanych mianem nawrócenia, powtórnego narodzenia czy scalenia pierwotnie rozszczepionej jaźni.

Znamieniem usposobienia zdrowomyślnego jest „ustrojowa niezdolność do przeciągającego się cierpienia” i „skłonność do optymistycznego spoglądania na rzeczy”, które kształtują

charakter człowieka, a ten z kolei kształtuje osobną odmianę religijności:

> Taka religia skłania człowieka do pozbywania się bolesnych rysów wszechświata przez metodyczne nieprzejmowanie się nimi, lekceważenie i poniżanie ich w obliczeniach wewnętrznych albo nawet niekiedy wprost przez odmawianie im prawa do istnienia. Zło – to pewna choroba; martwienie się zaś z powodu własnej choroby jest tylko nową jej formą, dodaną do poprzedniej. Nawet żal za grzechy i wyrzuty sumienia, czyli uczucia jawiące się w postaci wysłańców dobra, mogą być pobudkami chorobliwymi i osłabiającymi. Najlepszym żalem za grzechy jest wzniecenie w sobie energii wewnętrznej, praca ku dobru i zapomnienie, że z grzechem miało się kiedyś cokolwiek wspólnego (James 2001, s. 103).

Za tą postawą kryje się optymistyczne przekonanie, że zło jest tylko jakimś brakiem przystosowania się człowieka do rzeczy i może ono być całkowicie lub w dużej części wyeliminowane albo przez „ulepszenie” człowieka (np. przez odpowiednią edukację), albo przez dostosowanie go do obiektywnego porządku rzeczy. Wyróżnikiem usposobienia charakteryzującego dusze chore jest zupełnie

inne ujmowanie zła. Nie jest ono jedynie wynikiem braku dostosowania się człowieka do rzeczywistości, ale czymś bardziej zasadniczym i powszechnym, „jakimś spaczeniem samej natury ludzkiej, którego nie mogą uleczyć żadne zmiany w otoczeniu ani żadne powierzchowne uporządkowanie ludzkiego wnętrza i które domaga się środków nadprzyrodzonych” (James 2001, s. 108).

Pojęcie religii zdrowomyślnej i pojęcie religii chorej duszy traktuje James jako coś w rodzaju idealnych modeli, które rzadko realizowane są w czystej postaci: każda z nich ma swoje umiarkowane i skrajne (niekiedy patologiczne) egzemplifikacje. Każda również wytwarza nieco inną teologię i praktyki religijne oraz łatwiej łączy się z takimi a nie innymi ustrojami społecznymi. Na przykład optymistyczna religia ludzi zdrowomyślnych akcentuje wśród boskich przymiotów dobroć i miłosierdzie, więc będzie odpowiadać osobom żyjącym w demokracjach, a religia chorych dusz – karzącą sprawiedliwość, która dobrze współgra z ustrojami monarchicznymi. Skrajną postacią zdrowomyślności jest optymistyczny, ufny w siły człowieka naturalizm (chociaż naturalizm wywołuje częściej postawę pesymistyczną),

skrajną zaś postacią religii „chorej duszy” stanowisko, które James określa jako salutyzm, oddający całe zbawienie w ręce Boga.

James ogólnie skłania się w stronę optymistycznej religii ludzi zdrowomyślnych, której szerzenie się przypisuje m.in. narastającym wpływom liberalizmu i która ma swoją świecką wersję wygenerowaną m.in. przez ewolucyjne spojrzenie na dzieje ludzkości zmierzającej w stronę coraz większego postępu i doskonałości. Uważa jednak, że skrajna wersja religii tego rodzaju nie dostarcza tak głębokiego wglądu w ludzką naturę, jaki znajdujemy w religiach „chorych dusz”. Komuś znajdującemu się na skraju rozpaczy nie pomoże optymistyczna ewangelia zdrowomyślności. Potrzebna jest mu jakaś pomoc z zewnątrz. I nawet jeśli w tym czy innym konkretnym przypadku pomoc taka może być udzielona przez innych ludzi (zgodnie z wizją religii zdrowomyślnej), to fakt, iż wszystkich takich przypadków uleczyć nie sposób, skłaniać powinien albo do milczącego poddania się, albo do uznania, że przezwyciężenie zła, jeśli w ogóle jest możliwe, to tylko przy użyciu środków nadzwyczajnych. Dlatego James uznaje, że najpełniejszymi religiami są chrześcijaństwo i buddyzm, bo

zawierają one pierwiastki pesymistyczne i kładą nacisk na wyzwolenie się człowieka z obecnego złudnego życia i narodzenie do życia prawdziwego. Taką transformację określa się jako nawrócenie.

Ściśle biorąc, nawróceniu ulegają osoby o jaźni rozszczepionej. U osób zdrowomyślnych, które skądinąd mogą być bardzo wiernymi sługami Boga, proces taki może w ogóle nie zajść. James zwraca uwagę, że nawrócenie może mieć charakter dobrowolny i świadomy (wówczas gdy danej osobie towarzyszy wysiłek woli, aby się nawrócić) albo mimowolny i nieświadomy (bez udziału woli, albo wręcz z jej zawieszeniem). Ten drugi przypadek jest szczególnie interesujący, bo dotyka czegoś istotnego dla najgłębszych przeżyć religijnych, a mianowicie poddania własnej woli potędze wyższej, które nie jest odbierane jako gwałt, lecz przeciwnie, jako radosne, pożądane i oczekiwane ukierunkowanie życia, jako zharmonizowanie rozszczepionej jaźni. Do takich właśnie przypadków używa się pojęcia łaski bożej, która rozlewa się w sercu osoby wierzącej.

Dla Jamesowskiego podejścia do przeżyć religijnych charakterystyczne jest nie tylko przekonanie o ich różnorodności i złożoności, lecz także dająca się wyczuć sympatia dla całej

sfery religijnej. Dostrzega on oczywiście zbieżności, jakie zachodzą między wieloma doświadczeniami religijnymi a np. urojeniami ludzi chorych psychicznie, ale podkreśla, że już na poziomie opisu istnieją między nimi ważne różnice. Różnice te ujawniają się jeszcze bardziej w praktycznych skutkach takich doznań. W mniemaniu osób, którym nie są obce przeżycia religijne, ich życie duchowe wzniosło się dzięki nim na wyższy poziom i zostało pozytywnie przeobrażone: zagościło w nim poczucie pokoju, harmonii i chęć do życia, nawet jeśli na zewnątrz nic właściwie nie uległo zmianie; pojawiło się w nich poczucie, że spostrzegany świat w głębszym i bardziej zasadniczym wymiarze jest czystszy i piękniejszy niż przedtem. Można więc powiedzieć, że religia „daje pokrzepienie, podnosi odwagę życiową i jakby obmywa w lepszym powietrzu moralnym".

Nazwą zbierającą te wszystkie dobroczynne skutki religijnych doświadczeń jest „świętość". James wymienia cztery wewnętrzne rysy świętości: (a) poczucie przynależności życia jednostkowego do czegoś szerszego, określanego często jako życie boskie; (b) poczucie „przyjaznej i nieprzerwanej łączności między potęgą idealną

a naszym własnym życiem” i poddanie się tej potędze; (c) poczucie wolności i siły związanej z wyzbyciem się egoizmu; (d) „przesunięcie ośrodka wzruszeniowego ku uczuciom miłości i zgody, ku wewnętrznym wołaniom «tak, tak» i odsuwanie go od «nie», ilekroć chodzi o sprawy nieosobiste” (James 2001, s. 213). Główne praktyczne skutki świętości to miłosierdzie, siła duszy, czystość i ascetyzm. Znakiem miłosierdzia jest współczucie, miłość nieprzyjaciół i bliźnich, którzy dawniej budzili odrazę. Siła duszy polega na tym, że znikają dawne niepokoje i zahamowania, a w ich miejsce pojawia się zrównoważenie wewnętrzne i odsłaniają się nieznane nam pokłady cierpliwości i mocy. Czystość jest szczególną wrażliwością na rozdźwięki duchowe oraz odrzuceniem brutalności i zmysłowości. Postawa ascetyczna pozwala znajdować pozytywną przyjemność w umartwianiu się i poświęcaniu dla innych.

Jeżeli słowo „naturalne” rozumielibyśmy jako „zmysłowe” lub „biologiczne”, rezultaty te są w pewnym sensie kontrnaturalne: dają podstawę dla zupełnie nowego porządku społecznego niż ten oparty na walce i dążeniu do realizacji egoistycznych lub klanowych interesów. Dotyczy to zwłaszcza miłosierdzia. Jest w nim jakaś moc

przemiany naszych zwykłych stosunków międzyludzkich, a ludzie, którzy zdolni są do miłości nieprzyjaciół, wyprzedzają swój czas i uatrakcyjniają zupełnie nowy ideał życia. Obecnie mogą mieć opinię naiwnych i społecznie nieprzystosowanych, ale to oni właśnie są zaczynem korzystnych przemian:

> Tak więc święci na pierwszy rzut oka jakby rozpraszają swoją miłość, wydają się łatwowiernymi ofiarami swojej gorączki miłosiernej; z obszerniejszego jednak punktu widzenia ich miłosierdzie okazuje się czymś żywotnym i bardzo ważnym w rozwoju społecznym. Jeśli świat ma kiedykolwiek pójść naprzód, ktoś musi być przygotowany do zrobienia kroku pierwszego, do zaryzykowania go [...]. Siła niszczy nieprzyjaciół, a rozsądek w najlepszym razie utrzymuje w bezpieczeństwie to, co już mamy. Niesprzeciwianie się złu natomiast, jeśli się powiedzie, zamienia wrogów w przyjaciół; a miłosierdzie odradza tego, ku komu jest zwrócone (James 2001, s. 277).

James zdawał sobie oczywiście sprawę z tego, że pod nazwą „religia" kryje się wiele patologii i wprost o nich pisał. Znał stanowisko Nietzschego, który z drapieżną wnikliwością poddał krytyce chrześcijaństwo. Nie przyszło mu

jednak do głowy, aby na jednym poziomie traktować religijność w sensie właściwym i jej zdeformowane postaci. James przytacza fragment *Z genealogii moralności*, w którym Nietzsche krytykuje promowanie przez chrześcijaństwo niewolniczego charakteru i broni ideału człowieka silnego. Ideał ten, w bardziej umiarkowanej wersji, będzie bliski także Jamesowi, ale – w przeciwieństwie do Nietzschego – dostrzega on również wartość pokory chrześcijańskiej i nie miesza jej z patologicznymi wynaturzeniami. Ponadto, widzi dobrze różnorodność potrzeb ludzkich i nabudowane na niej typy religijności, z których każda może mieć postać zdrową i chorą. Umiar i pluralizm w podejściu do religii najbardziej chyba różnią Jamesa od Nietzschego. James dopatruje się „czegoś chorobliwego" w bezkompromisowym demaskowaniu przez niemieckiego myśliciela wynaturzeń chrześcijaństwa i nieumiejętności dostrzeżenia pozytywnych elementów w postawach religijnych (James 2001, s. 288).

Pisząc życzliwie o owocach życia religijnego, James odróżnia religię w sensie właściwym, jako coś osobistego, od religii rozumianej jako wytwór społeczny wzięty w wymiarze instytucjonalnym

i doktrynalnym. Między tymi dwoma jej wymiarami zachodzi swoiste sprzężenie: niezdeformowana religia osobista ma zwykle pozytywny wpływ społeczny, ale jej wypaczenia pochodzą często z niekorzystnego wpływu społeczeństwa na jednostki autentycznie religijne (innym jeszcze źródłem deformacji są np. choroby psychiczne). To rozróżnienie pozwala Jamesowi przypisać zło wiążące się z religiami czynnikom, które w jego przekonaniu są już właściwie pozareligijne, takim jak żądza władzy czy interesy polityczne. Nawet jeśli uznalibyśmy, że religia nie umie dostatecznie opanować naszych złych namiętności, a czasem nawet samodzielnie wchodzi z nimi w przymierze, to trzeba zauważyć, że narzuca ona jednak pewne ograniczenia, choćby w postaci wyrzutów sumienia i żalu, które nie pojawiłyby się u człowieka bezreligijnego. Człowiek bezreligijny to niekoniecznie ateista. Pojęcie religii jako zogniskowanej wokół osobistych doświadczeń pewnego rodzaju pozwala uznać za bezreligijne wiele osób, które formalnie określają się jako religijne, a także przynajmniej niektórych ateistów traktować jako ludzi religijnych. James zdaje sobie wszakże sprawę z tego, że nawet tak pojętej religii nie

sposób wybronić całkowicie z zarzutu fanatyzmu. Aby zrozumieć, jak dochodzi do nadzwyczajnej gorliwości, która bywa szkodliwa, proponuje spojrzeć na owoce świętości z punktu widzenia psychologicznego ideału równowagi między naszymi władzami umysłowymi: intelektem, wolą i uczuciami. Z tej perspektywy niekorzystna jest wszelka krańcowość, a w przypadku religii dotyczy ona najczęściej braku równowagi między (silnymi) uczuciami religijnymi i (słabym) intelektem: „Podniety duchowe przybierają formę patologiczną wszędzie tam, gdzie brak jest zainteresowań i gdzie intelekt jest zbyt ciasny” (James 2001, s. 264).

Życzliwe podejście do autentycznych doświadczeń religijnych i podkreślanie ich dobroczynnych owoców zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym nie uprawnia jeszcze do stwierdzenia, że doświadczenia te są wiarygodne, a utworzone na ich podstawie wierzenia – prawdziwe. James w pełni zdaje sobie z tego sprawę. Uważa jednak, że w pewnym istotnym wymiarze doświadczenia takie *mogą* być wiarygodne. Możliwości takiej nie przeczy fakt uzależnienia ich pojawienia się od odpowiedniego stanu organizmu oraz kulturowe

uwikłanie ich treści, w podobnej bowiem sytuacji znajdują się wszelkie inne doświadczenia np. zwykłe postrzeżenie wzrokowe czy słuchowe. Ponadto uważa on, że jeśli przekonanie danej osoby, utworzone na podstawie doświadczeń religijnych, jest dla niej szczególnie ważne, a konkurujące hipotezy wyjaśniające je (naturalistyczna i antynaturalistyczna) równosilne, ma ona prawo do uznania tego przekonania za prawdziwe. Jest to wniosek z jego dyskusji z agnostycyzmem, którego zwolennicy (zwłaszcza William K. Clifford) twierdzili, że racjonalne jest uznawanie sądów odpowiednio uzasadnionych, a w sytuacji, gdy żaden ze sprzecznych sądów (np. „Bóg istnieje" i „Bóg nie istnieje") nie ma wyraźniej przewagi świadectw na swoją korzyść, należy powstrzymać się od uznania jednego i drugiego. James uważał, że agnostycyzm, opierający się na zasadzie ewidencjalizmu, jest nietrafny zarówno psychologicznie (naturalnym stanem umysłu jest uznawanie sądów, a nie zawieszanie ich; nasz umysł przejawia „*wolę* wiary" czy też „*wolę* posiadania przekonań"), jak i epistemologicznie (w sytuacji, gdy wybór między dwoma sprzecznymi zdaniami dotyczy kwestii najistotniejszych dla naszego życia, a żadne

z nich nie ma wyraźnie lepszego uzasadnienia, mamy „*prawo* do wiary” czyli „*prawo* do uznania jednego z nich”, tego mianowicie, które z subiektywnego punktu widzenia jest korzystniejsze).

Koncepcja Jamesa stała się najważniejszym punktem odniesienia dla późniejszych badań nad doświadczeniami religijnymi i wyznaczyła ich zasadnicze linie: opis treści doświadczeń religijnych, odróżnienie ich od doświadczeń pokrewnych, poszukiwanie ich naturalnych przyczyn (zaprawionych jednak odrobiną sceptycyzmu w kwestii tego, czy składają się one na pełną przyczynę wszystkich aspektów tych doświadczeń) oraz indywidualne i społeczne skutki. James zainspirował również badania dotyczące pragmatycznej racjonalności przekonań opartych na takich doświadczeniach. Ze względu na wielowątkowość swoich rozważań, które miały zarazem charakter psychologiczny i filozoficzny, dał podstawy zarówno do naturalistycznego, jak i antynaturalistycznego spojrzenia na doświadczenia religijne. Krytyki, jakie formułowano wobec koncepcji Jamesa, dotyczyły głównie zbyt mocnego wyeksponowania w religii roli doświadczeń nadzwyczajnych kosztem

zwyczajnych oraz indywidualnych kosztem wspólnotowych (zob. Taylor 2002).

2.2. Max Scheler

Do koncepcji Jamesa nawiązywał niemiecki teolog protestancki Rudolf Otto (1869–1937), ale zasadniczo kontynuował on i rozwijał Schleiermacherowskie spojrzenie na doświadczenia religijne. W swoim dziele zatytułowanym *Das Helige* (*Świętość*), opublikowanym w 1917 roku, za wzorcowe doświadczenie religijne uznaje doświadczenie numinotyczne, czyli doświadczenie świętości, które wzięte w czystej postaci – a więc pozbawione wtórnych czynników racjonalno-moralnych – zawiera w sobie głębokie poczucie nicości czy zależności jednostki od czegoś od niej większego, transcendującego wszelkie stworzenie i wszelkie racjonalne określenia. Doświadczenie takie jest ponadkulturowe, tzn. występuje w różnych religiach, i jest niesprowadzalne do innych doświadczeń – Otto miał obszerną wiedzę o przeżyciach religijnych, którą zdobył częściowo na podstawie własnych podróży po świecie. Jednostka odczuwa przedmiot tego doświadczenia jako zarazem

odpychający (*mysterium tremens*) i pociągający (*mysterium fascinans*), tzn. przejawia się on jako budzący grozę, pełen majestatu, mocy i tajemnicy, ale także jako źródło miłości, łaski i zbawienia. Niektórzy interpretatorzy podkreślają luterańskie korzenie koncepcji Otta, które wyrażają się zwłaszcza w eksponowaniu nicości człowieka wobec Boga i pierwszeństwa uczuć względem innych wymiarów doświadczenia religijnego. Ponadto protestanckie inspiracje u Schleiermachera, Jamesa i Otta są widoczne w deprecjonowaniu tradycji, wymiaru instytucjonalnego i czynnika wspólnotowego w religii.

Nieco inaczej rzecz się ma w przypadku Maxa Schelera (1974–1928), jednego z najwybitniejszych przedstawicieli fenomenologii i zarazem, przynajmniej w jednym z okresów swego życia, orędownika światopoglądu katolickiego. Swoje poglądy z tego okresu wyraził najdobitniej w dziele z 1921 roku *Vom Evigen im Menschen* (*O tym, co wieczne w człowieku*). Trzeba podkreślić, że od strony filozoficznej jego katolicyzm nie miał zabarwienia tomistycznego, ale bardziej augustyński i – o tyle, o ile Augustyn z Hippony był „ojcem” protestantyzmu – zbliżony do

protestanckiego. Inaczej mówiąc, w przeciwieństwie do Tomasza z Akwinu, szukał on źródeł uprawomocnienia religii nie w argumentach za istnieniem Boga, ale w aktach autentycznie religijnych, które – podobnie jak Otto – uważał za niesprowadzalne do innych aktów. Oznacza to m.in., że tego, co objawia się w takich aktach, nie da się zdefiniować za pomocą uprzednio znanych pojęć i nie da się wywnioskować za pomocą rozumowań o charakterze przyczynowym czy logicznym:

> *Pierwszą pewną prawdą* wszelkiej fenomenologii religii jest to, że człowiek, na jakimkolwiek stopniu swego *religijnego rozwoju* by się znajdował, *zawsze i od razu* spogląda *w sferę bytu i wartości* zasadniczo odmienną od całego pozostałego świata doświadczenia, która ani nie jest z niego wyprowadzona, ani na drodze jego idealizacji wydobyta, a *dostęp* do niej jest możliwy wyłącznie w akcie religijnym. Jest to twierdzenie o *pierwotności i niewyprowadzalności doświadczenia religijnego* (Scheler 1921, s. 110).

Nie wynika stąd, iżby przedmiot doświadczenia religijnego i samo to doświadczenie wymykały się jakimkolwiek analizom. Chodzi jedynie o to, że nie mogą to być

analizy zakładające możliwość opisu przedmiotu doświadczenia religijnego za pomocą pojęć utworzonych na podstawie np. doświadczenia zmysłowego czy rozumowań. Scheler zdecydowanie odrzuca wąskie koncepcje doświadczenia (zwłaszcza sensualizm) i stanowiska racjonalistyczne, które absolutyzują znaczenie operacji logicznych w poznaniu, ale nie opowiada się również za żadną postacią nonkognitywizmu w odniesieniu do przedmiotu doświadczenia religijnego. Wprost przeciwnie, argumentuje na rzecz tezy o możliwości innego rodzaju poznania, dzięki któremu możemy bezpośrednio uchwycić istotną zawartość doświadczeń religijnych w taki sposób, aby nie zniweczyć ich źródłowego, pierwotnego charakteru.

Inaczej mówiąc, Scheler – wraz z całą tradycją fenomenologii – kwestionuje rozpowszechniony pogląd dotyczący uzasadniania naszych przekonań, zgodnie z którym dane przekonanie może być uzasadnione jedynie przez odwołanie się do (a) wąsko pojętego doświadczenia, czyli takiego, które jest intersubiektywnie sprawdzalne i kontrolowalne (zwykle zmysłowego) lub do (b) rozumowania. Jego zdaniem, po pierwsze, istnieje poznawcze

doświadczenie niezmysłowe, w tym także doświadczenie religijne, które należy traktować jako podstawowe (źródłowe). Po drugie, ma ono charakter niedyskursywny i poprzedza wszelkie wnioskowanie na temat swojego przedmiotu: „Wszelkie możliwe dowody istnienia *poprzedza* wiedza, że «coś» realnego w ogóle tkwi u podstaw zjawisk, że u podstaw z istoty odmiennych sfer zjawisk tkwią różne realności. Przedmiotem dowodu może być tylko połączenie określonego pojedynczego «co» z predykatem «realny», które znajduje wypełnienie jedynie w treści przeżycia realności, którego wykrycie stanowi zadanie fenomenologicznej analizy świadomości” (Scheler 1921, s. 224).

Schelerowi chodzi o to, że niemożliwe byłoby dowodzenie np. powstania sfery bytów ożywionych ze sfery bytów nieożywionych, jeśli wcześniej nie wiedzielibyśmy o istnieniu tej ostatniej. Analogicznie wszelkie dowody istnienia Boga zakładają już jego realność i ważne są jedynie dla tych, którzy to założenie przyjmują. A pierwotnie realność Boga wykryta jest w aktach religijnych. W związku z tym stwierdza, wbrew wszelkim subiektywizmom w interpretacji takich aktów, że ich przedmiot jest zarazem ich przyczyną, albo że „wszelka

wiedza o Bogu jest z konieczności zarazem wiedzą przez Boga” (Scheler 1921, s. 227).

Scheler operuje wąskim pojęciem aktu religijnego, którego właściwym przedmiotem jest jeden, osobowy, miłujący, nieskończony Bóg o naturze duchowej. Jeśli taki Bóg istnieje, to poznanie go przez człowieka możliwe jest jedynie dzięki temu, że on sam mu się objawia. Człowiek nie jest w stanie dotrzeć do niego z własnej inicjatywy. Wbrew myślicielom, którzy taki religijny obraz Boga uważali za zbyt uproszczony i zastępowali go uogólnionymi koncepcjami najwyższej rzeczywistości lub rzekomo bardziej wyrafinowanymi filozoficznymi koncepcjami boskości, Scheler uznaje go za najbardziej autentyczny. Jego zdaniem, możliwe są zasadniczo dwie formy autoprzekazu Boga, czyli jego komunikowania się z człowiekiem. Może on zwracać się do „osoby zbiorowej”, czyli do Kościoła, i wtedy mamy do czynienia z objawieniem w sensie ścisłym, które jest powszechnie ważne dla „wszystkich możliwych istot skończonych”. Może też zwracać się do osoby indywidualnej, i wówczas mamy do czynienia z łaską i oświeceniem (Scheler 2004, s. 169 i n.).

Według Schelera, akty religijne (a) są konstytutywnym elementem ludzkiej świadomości (podobnie jak myślenie, sądzenie, przypominanie sobie); (b) charakteryzują się tym, , że wyeksponowana jest w nich ludzka skończoność; (c) odnoszą się do innej dziedziny przedmiotowej niż przedmioty empiryczne czy idealne (np. liczby); (d) ich istnienie jest zrozumiałe wtedy, gdy założy się realność przedmiotów, do których się odnoszą; (e) podporządkowane są prawidłowościom, które mają inny charakter niż prawidłowości logiczne i przyczynowe oraz są od nich bardziej fundamentalne; (f) nie są one kombinacją innych aktów noetycznych (np. logicznych, etycznych czy estetycznych). Scheler dodatkowo uznaje, że każdy autentyczny akt religijny charakteryzuje się trzema cechami: (a) wszelkie rzeczy skończone, wraz z osobą spełniającą ów akt, zostają ujęte w całość określaną zwykle jako „świat”; akt ów zmierza do przekroczenia (transcendowania) tak pojętego świata; (b) akt ten nie może zostać wypełniony przez żaden przedmiot należący do świata (Scheler przytacza słynne zdanie św. Augustyna „I niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie”); (c) w odróżnieniu od innych aktów poznawczych,

akt religijny domaga się odpowiedzi, co oznacza, że jego przedmiot ma osobową postać; religijny akt w sensie ścisłym dotyczy więc wyłącznie tych przypadków, w których jego przedmiotem jest osobowy, objawiający się człowiekowi Bóg (Scheler 1921, s. 213 i n.).

2.3. Henri Bergson

Badania nad doświadczeniami religijnymi w duchu zbliżonym do jamesowskiego kontynuował Henri Bergson (1859–1941). W swojej książce z 1932 roku *Les deux sources de la morale et de la religion* (*Dwa źródła moralności i religii*) przyjął założenie, że właściwie pojęta moralność i religia (określał ją mianem dynamicznej w odróżnieniu od statycznej) ma źródła w poznaniu intuicyjnym (o charakterze pozaintelektualnym czy pozarozumowym), które jest udziałem wybitnych jednostek przekraczających zastane reguły społeczne i dzięki temu wyznaczających społeczeństwu nowe horyzonty. Intuicja w rozumieniu Bergsona niewiele ma wspólnego z poznaniem zmysłowym, które nieuchronnie nasycone jest czynnikiem intelektualnym, deformującym poznawany przedmiot w taki sposób, aby mógł

być wykorzystany praktycznie. Intuicja ukazuje świat jako niepodzielony i dynamiczny. W kontekście religijnym przybiera ona postać doświadczenia mistycznego, które odsłania Boga jako byt dynamiczny, zmienny, immanentny światu i w rozumieniu Bergsona nie prowadzi do odwrócenia się człowieka od świata, ale wprost przeciwnie, do włączenia podmiotu w boską energię twórczą, którą można nazwać miłością[12]. Ono właśnie odsłania właściwą naturę rzeczywistości i z niego biorą się nowe impulsy, pozwalające np. korygować zastaną i społecznie usankcjonowaną moralność (Bergson 1993, rozdz. 3). Bergsonowska koncepcja intuicji i doświadczenia mistycznego jest częścią jego programu odbudowywania idei poznania metafizycznego, zdeprecjonowanego przez Kanta i pozytywizm. Jest też jego dyskusją z tradycyjną koncepcją Boga, której takie doświadczenia nie wspierają.

Warto zauważyć, że antyintelektualizm Bergsona powstrzymuje go przed tymi sposobami uzasadniania wiarygodności doświadczeń i przekonań religijnych, które są charakterystyczne dla intelektualistycznej (w jego terminologii) filozofii analitycznej. Dlatego właśnie jego refleksje nad religią

i doświadczeniem mistycznym nie przybierają postaci prostego argumentu za jego wiarygodnością, lecz stanowią fragment całościowej wizji świata, którą najpierw trzeba zrekonstruować i zaakceptować, aby uznać, że bez niego byłaby ona ułomna i niepełna.

Choć myśliciele egzystencjalistyczni i filozofowie dialogu programowo odrzucają systemowy charakter filozofii, to ich refleksje nad doświadczeniami religijnymi mają podobny charakter. Antysystemowość jest u nich bowiem nie tyle opozycją wobec całościowej wizji rzeczywistości, ile – podobnie jak u Bergsona – wobec takiej wizji, która ma charakter zamknięty, racjonalistyczny. Refleksje nad doświadczeniami religijnymi lub zbliżonymi do religijnych znajdujemy u takich myślicieli jak Gabriel Marcel, Karl Jaspers czy Emmanuel Lévinas. Niektórzy z nich (jak Jaspers) podejmują zagadnienie doświadczeń mistycznych, w których ma się wrażenie bezpośredniego „dotknięcia" boskości czy połączenia z Bogiem, ale bardziej interesują ich takie sytuacje, w których Bóg, jeśli się pojawia, to w postaci śladów czy szyfrów. O ile w doświadczeniach mistycznych podkreślona jest boska immanencja względem podmiotu (który niekiedy ma

wrażenie połączenia czy wręcz stopienia się z Bogiem), o tyle w tego rodzaju doświadczeniach wyeksponowana jest Boska radykalna transcendencja, inność czy odrębność.

Na koniec przeglądu klasycznych filozoficznych badań nad doświadczeniami religijnymi warto zwrócić uwagę na to, że myśliciele reprezentujący podobny styl myślenia jak Bergson, Jaspers czy Lévinas, ale o poglądach ateistycznych, także próbowali ugruntowywać swoją wizję świata w pewnych źródłowych doświadczeniach, czy to absurdu (Albert Camus), czy mdłości wywołanych uświadomieniem sobie przypadkowości istnienia i nieuchronności ludzkiej wolności (Jean-Paul Sartre). Z ich perspektywy interpretowanie takich doświadczeń jako religijnych jest niewiarygodne. Są jednak ateiści tacy jak Richard Dworkin, którzy tego rodzaju doświadczenia duchowe czy egzystencjalne określają mianem religijnych (Dworkin 2014, s. 14–15)[13]. Przykłady te ukazują, że pewien typ teistów i ateistów łączy pozytywny stosunek do nadzwyczajnych, głębokich doświadczeń religijnych, duchowych czy egzystencjalnych i przypisanie im znaczenia poznawczego. Wyróżniają oni zwykle dwa rodzaje doświadczeń, światopoglądów czy

sposobów życia: właściwe i niewłaściwe czy autentyczne i nieautentyczne (w tym ogólnym schemacie mieści się np. Jamesowskie rozróżnienie na religijność chorych dusz i ludzi zdrowomyślnych oraz Bergsonowskie rozróżnienie na religię dynamiczną i statyczną). Ich przeciwieństwem są osoby (zarówno teiści, jak i nieteiści), które starają się ugruntować swój światopogląd w sposób czysto racjonalny i na podstawie zwykłych doświadczeń oraz ich najważniejszego wytworu, jakim jest nauka.

3. Współczesne spory o racjonalność przekonań opartych na doświadczeniach religijnych

Do lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku doświadczenia religijne były głównie przedmiotem analiz w szerokim sensie fenomenologicznych lub punktem wyjścia argumentu za istnieniem Boga. Wzorcowym przykładem pierwszego podejścia jest omówione dzieło Jamesa i analizy Schelera, natomiast drugie podejście odnajdujemy w dziełach filozofów analitycznych. Autorzy z tego nurtu na

ogół zakładali, że doświadczenie religijne, jeśli w ogóle ma wartość poznawczą, to jedynie jako punkt wyjścia (aposteriorycznego, probabilistycznego) argumentu, w którym za najlepsze wyjaśnienie zachodzenia doświadczeń religijnych w różnych punktach historycznych i geograficznych świata przyjmuje się istnienie Boga. Argument ten utracił jednak swoją moc w związku z pojawieniem się alternatywnych wyjaśnień naturalistycznych.

Częściowo pod wpływem ogólniejszych przemian w epistemologii analitycznej, filozofowie religii zaczęli traktować doświadczenia religijne jako bezpośrednią, nieinferencyjną podstawę racjonalnych przekonań o Bogu. Posługując się analogią z percepcją zmysłową zaczęli argumentować, że przekonania o istnieniu i działaniu Boga oparte na doświadczeniach religijnych mogą być racjonalne w sposób podobny do tego, w jaki racjonalne jest przekonanie o istnieniu świata zewnętrznego oparte na doświadczeniu zmysłowym. Głównymi autorami tego nowego stanowiska byli Alvin Plantinga i William Alston.

3.1. Możliwość doświadczenia religijnego

Zaczniemy od krótkiego przedstawienia kilku sposobów kwestionowania samej możliwości doświadczeń religijnych. Dla niektórych autorów ich niemożliwość stanowi prostą konsekwencję argumentów przeciwko możliwości istnienia Boga. Jeśli Bóg nie może istnieć, np. dlatego, że przypisywane mu własności są wzajemnie niespójne, to nie może być realnym przedmiotem doświadczenia. Inni krytycy dopuszczają wprawdzie możliwość istnienia Boga, ale argumentują, że istoty skończone w żaden sposób nie mogą bezpośrednio doświadczyć istoty transcendentnej i nieskończonej. Trzeci wariant tego zarzutu głosi, że istota niefizyczna nie może działać w świecie fizycznym, a zatem nie może być przyczyną odpowiednich doświadczeń. Zgodnie z czwartym wariantem doświadczenie religijne jest niemożliwe nie tyle ze względu na naturę Boga, ile ze względu na naturę świata, w którym obowiązuje tzw. zasada domknięcia dziedziny fizycznej, wykluczająca relacje przyczynowe przedmiotów z tej dziedziny z przedmiotami czy istotami spoza niej, takimi jak pozaświatowy Bóg.

Wymienione przykładowo zarzuty przyjmują wiele ukrytych założeń, operują też różnymi rozumieniami niemożliwości: logicznym, metafizycznym i fizycznym. Mimo swej pozornej prostoty, najtrudniejszy do odparcia wydaje się drugi z nich. Oto jak formułuje go Alasdair MacIntyre: „Jeśli Bóg jest nieskończony, to jak może się ujawnić w konkretnym skończonym przedmiocie czy doświadczeniu? Definicja Boga jako nieskończonego ma przecież w zamyśle właśnie odróżnić Boga od wszystkiego, co skończone, ale wyjąć Boga poza nawias tego, co skończone, to zarazem wyłączyć go całkowicie ze świata ludzkiego doświadczenia. Nieubłagane wymogi języka religijnie adekwatnego zdają się czynić pojęcie doświadczenia Boga wewnętrznie sprzecznym” (MacIntyre 1955, s. 256).

Zarzut ten nie dotyczy wszystkich odmian doświadczenia religijnego, bezpośrednim przedmiotem tych doświadczeń nie musi bowiem być Bóg. Jego trafność stoi pod znakiem zapytania także z innego powodu. Myśl, że istoty skończone nie mogą doświadczyć nieskończoności Boga ani niektórych jego innych atrybutów jest wprawdzie intuicyjnie prawdziwa, ale nie prowadzi wprost do wniosku, że nie da się doświadczyć Boga. Aby dokonać

takiego przejścia, trzeba przyjąć ponadto mniej intuicyjne założenie, zgodnie z którym każde doświadczenie Boga wymaga doświadczenia jego nieskończonych atrybutów jako właśnie takich. Inaczej mówiąc, trzeba wykluczyć możliwość poznania nieskończonych atrybutów Boga na podstawie ich skończonych aspektów. Jeśli jednak dopuszczamy możliwość, że Bóg istnieje, to nie należy z góry wykluczać, że stwarzając istoty ludzkie, wyposażył je w specjalną władzę poznawczą, która umożliwia takie aspektowe poznanie. Alvin Plantinga, nawiązując do tradycji kalwinistycznej, określa tę władzę poznania Boga jako *sensus divinitatis*, czyli „zmysł boskości".

Sceptyk religijny zauważy w tym punkcie, że doświadczenie Boga nie jest tym samym, co jego rozpoznanie (podobnie jak spotkanie księcia z Kopciuszkiem nie musi wiązać się z rozpoznaniem jej jako Kopciuszka). Jeśli więc podmiot doświadcza jedynie skończonych aspektów Boga, to jak może rozpoznać, że ma do czynienia z Bogiem? Wydaje się, że dokonuje się to w świetle posiadanych już wcześniej przekonań, podobnie jak dzieje się to w wypadku doświadczenia zmysłowego przedmiotów fizycznych, w którym interpretacja informacji zmysłowych również odbywa się za pomocą

odpowiednich pojęć i przekonań. Być może sedno omawianego zarzutu tkwi w tym, że skoro trzeba już posiadać uprzednie przekonania na temat Boga, aby go doświadczyć, to doświadczenie nie może być podstawą racjonalności tych przekonań, popadlibyśmy bowiem w błędne koło. Inaczej mówiąc, można twierdzić, że doświadczenia religijne są wprawdzie możliwe, ale pozostają wtórne wobec posiadanych już przekonań na temat Boga, wobec czego nie mogą być podstawą ich racjonalności. Co najwyżej mogą je w jakimś stopniu potwierdzać. Nawet ta sugestia jest jednak wątpliwa, ponieważ istotne przekonanie o realnym istnieniu Boga nie musi należeć do tych uprzednich przekonań, lecz może być właśnie wynikiem odpowiedniego doświadczenia.

Ta odpowiedź teisty nie kończy dyskusji, choć pokazuje, że podanie przekonującego argumentu za niemożliwością doświadczenia religijnego nie jest rzeczą prostą, zwłaszcza jeśli uwzględnić dodatkowo istnienie różnych koncepcji doświadczenia religijnego (nie musi ono być ani zmysłowe, ani całkowicie niezależne od uprzednich przekonań), Boga (nie musi on istnieć całkowicie poza czasoprzestrzenią ani zawsze

objawiać się bezpośrednio) oraz świata fizycznego (nie musi on być przyczynowo domknięty ani w inny sposób wykluczać przyczynowości boskiej). Co ważniejsze, z tego, że nie potrafimy opisać mechanizmu percepcji religijnej nie wynika logicznie jej niemożliwość. Trzeba jednak przyznać, że problem rozpoznania Boga w doświadczeniu jest rzeczywisty. Trudność podniesiona przez MacIntyre'a wymaga odpowiedzi, nawet jeśli nie da się jej łatwo przekształcić w argument przeciwko możliwości doświadczenia Boga.

3.2. Alvin Plantinga

Zarzut z niemożliwości doświadczeń religijnych nie znajduje się w centrum toczonych współcześnie sporów. Ich przedmiotem jest raczej racjonalność opartych na doświadczeniach przekonań teistycznych, przy założeniu możliwości takich doświadczeń. Stanowisko, które uznaje takie doświadczenia za niewystarczającą podstawę i domaga się oparcia przekonań religijnych na argumentach nosi miano ewidencjalizmu. Spór Jamesa z Cliffordem o racjonalność wiary, jaki toczył się na początku ubiegłego stulecia, pokazał, jak można bronić

poglądu konkurencyjnego wobec ewidencjalizmu[14].

Najbardziej wpływowa antyewidencjalistyczna obrona racjonalności przekonań religijnych nie pochodzi jednak od Jamesa. Została ona sformułowana osiemdziesiąt lat później i wyszła spod pióra Alvina Plantingi (ur. 1932)[15]. Dla naszych celów wygodnie będzie potraktować ją jako odpowiedź na następujący argument:

P1. Przekonania religijne są racjonalne tylko wtedy, gdy istnieje dla nich odpowiednie uzasadnienie argumentacyjne.
P2. Nie ma odpowiedniego uzasadnienia argumentacyjnego dla przekonań religijnych.
W. Przekonania religijne są nieracjonalne.

Dzieje epistemologii religii w drugiej połowie XX wieku składają się w znacznej mierze z prób odpowiedzi na ten argument. Teistyczny ewidencjalizm, którego najwybitniejszym współczesnym przedstawicielem jest Richard Swinburne, odrzuca przesłankę P2 i podaje pewien argument za istnieniem Boga. Plantinga wybiera inne rozwiązanie, polegające za

odrzuceniu przesłanki P1. Broni on tezy, że racjonalność przekonań teistycznych nie wymaga (ale i nie wyklucza) uzasadnienia ich za pomocą argumentów. Wystarczającą podstawą tych przekonań mogą być doświadczenia religijne. Nie należy jednak wyolbrzymiać różnicy między stanowiskami Swinburne'a i Plantingi, ponieważ w pewnym sensie polega ona na nieco innym rozkładzie akcentów: obaj dopuszczają zarówno argument, jak i doświadczenie religijne jako podstawę przekonań religijnych. Nic nie stoi więc na przeszkodzie, aby w dyskusji z ewidencjalizmem teista odrzucił *obie* przesłanki postawionego tu argumentu.

Zdaniem Plantingi głównym powodem dominacji ewidencjalizmu w filozofii nowożytnej było przyjęcie klasycznego fundamentyzmu, czyli poglądu, że przekonanie jest racjonalne tylko wtedy, gdy należy do jednej z dwóch klas: jest podstawowe w sensie właściwym lub daje się wyprowadzić z przekonań podstawowych za pomocą argumentu. Klasę przekonań podstawowych ogranicza się zwykle do bezpośrednich danych introspekcji oraz do wybranych prawd rozumowych, takich jak proste prawa logiki i arytmetyki. Ponieważ

przekonania teistyczne nie należą do tak wyznaczonej klasy przekonań podstawowych, w myśl omawianego poglądu można je uzasadnić tylko za pomocą argumentów. Spór o racjonalność teizmu staje się w konsekwencji sporem o poprawność argumentów za i przeciwko istnieniu Boga. Jako że na podstawie tak wąsko określonej klasy przekonań podstawowych nie da się skonstruować dobrego argumentu za istnieniem Boga, teizm zostaje uznany za nieracjonalny. Śledząc odpowiedź Plantingi na wyzwanie ewidencjalizmu, należy więc mieć na uwadze to, że owo wyzwanie powstaje faktycznie z połączenia trzech różnych tez: ewidencjalizmu, klasycznego fundamentyzmu i tezy, że nie ma dobrych argumentów za istnieniem Boga.

Podstawowy błąd ewidencjalizmu tkwi, zdaniem Plantingi, w założeniu klasycznej wersji fundamentyzmu. Odrzuca on to stanowisko, a następnie rozszerza klasę przekonań podstawowych w taki sposób, aby mogła objąć również niektóre przekonania teistyczne. Klasyczny fundamentyzm ma, według niego, dwie nienaprawialne wady. Po pierwsze, jego kryterium racjonalności przekonań jest niespójne, ponieważ samo nie spełnia

nakładanych przez siebie warunków racjonalności: kryterium to nie należy do przekonań podstawowych ani nie da się go wyprowadzić z nich za pomocą odpowiedniego argumentu. Po drugie, jako kryterium racjonalności fundamentyzm klasyczny jest zbyt restryktywny, wyklucza bowiem racjonalność wielu przekonań, które wszyscy – nie licząc radykalnych sceptyków – uznajemy za racjonalne, w tym przekonań o istnieniu zewnętrznego świata, innych osób i przeszłości. Klasyczny fundamentyzm prowadzi więc do ogólniejszego sceptycyzmu, podczas gdy w zamyśle ewidencjalistów nieteistycznych miał doprowadzić jedynie do sceptycyzmu w kwestiach religijnych. Jedynym rozwiązaniem jest w przekonaniu Plantingi przyjęcie zmodyfikowanego czy umiarkowanego fundamentyzmu, w którym klasa przekonań podstawowych zostanie odpowiednio rozszerzona. Po takim rozszerzeniu obejmie ona, przynajmniej w wypadku niektórych osób czy wspólnot, przekonania religijne oparte nie na argumentach, ale na doświadczeniu religijnym.

Pod adresem tej propozycji wysuwa się rozmaite zarzuty, z których najważniejszy jest następujący: jeśli przekonania religijne mogą być

podstawowe, to równie dobrze taki status można nadać każdemu innemu – także jawnie absurdalnemu – przekonaniu. Wydaje się więc, że o ile kryterium przyjęte przez klasyczny fundamentyzm jest zbyt restryktywne, o tyle propozycja Plantingi jest zbyt permisywna i pozostawia nas bez żadnego wyraźnego kryterium racjonalności przekonań. Jednym ze sposobów uniknięcia tego problemu byłaby próba sformułowania precyzyjniejszego kryterium w sposób indukcyjny, na podstawie przykładów przekonań, które są bezspornie racjonalne. Takie rozwiązanie sugeruje sam Plantinga. Jak jednak zauważa Philip Quinn, może się okazać, że ta indukcyjna procedura wykluczy przekonania teistyczne z klasy przekonań podstawowych. Mankamentem stanowiska Plantingi jest pomięcie tej opcji[16]. Można także zastanawiać się, czy uprawnione jest przyjęte przez Plantingę założenie, że jedyną podstawę ewidencjalizmu stanowi klasyczny fundamentyzm.

Rozszerzenie klasy przekonań podstawowych pozwala uznać przekonania teistyczne oparte wyłącznie na doświadczeniach religijnych za racjonalne. Zarazem, jak już wspomnieliśmy, pozostawia ono otwartą możliwość wsparcia

tych przekonań przez argumenty za istnieniem Boga[17]. Stanowisko to nie jest więc w żadnym razie formą fideizmu, przynajmniej jeśli ten ostatni rozumie się jako pogląd, że przekonania religijne, mimo swej nieracjonalności, są prawdziwe. Jest ono raczej trzecią, obok ewidencjalizmu teistycznego i fideizmu, wersją epistemologii teistycznej.

Oprócz zmodyfikowanego fundamentyzmu drugim ważnym elementem koncepcji Plantingi jest teza, że racjonalności przekonań teistycznych nie sposób, wbrew ewidencjalizmowi, oddzielić od ich prawdziwości. Według ewidencjalisty uznanie przekonań teistycznych byłoby nieracjonalne nawet wówczas, gdyby dopuścić ich prawdziwość. Plantinga uważa, że teista nie powinien przystać na takie oddzielenie racjonalności od prawdziwości, ponieważ w świetle teizmu, jeśli przekonania teistyczne są prawdziwe, to najprawdopodobniej są również racjonalne. Stanowią one bowiem wynik właściwego funkcjonowania władz poznawczych zaprojektowanych przez Boga, który pragnie, aby istoty stworzone go poznały. Pytanie o racjonalność przekonań teistycznych jest więc w ostatecznym rachunku pytaniem

metafizycznym – dotyczy natury osób ludzkich i ich władz poznawczych, a zwłaszcza tego, czy projektantem tych władz jest Bóg. Jedynym skutecznym sposobem wykazania nieracjonalności tych przekonań jest zatem udowodnienie, że Bóg nie istnieje. W ten sposób Plantinga podważa kolejną centralną tezę ewidencjalizmu o niezależności kwestii racjonalności przekonań religijnych od kwestii ich prawdziwości.

3.3. William Alston

Rozwinięciem koncepcji Plantingi, w której przypisuje się doświadczeniom religijnym pozytywny status epistemiczny, jest ich szczegółowa analiza przeprowadzona w opublikowanej w roku 1991 monografii Williama Alstona (1921–2009) *Perceiving God* (*Percypowanie Boga*)[18]. Rola tej monografii w analitycznej filozofii religii jest z pewnością porównywalna do roli, jaką wcześniej odegrało dzieło Jamesa, a jej główną zaletę stanowi wyjście poza opisy fenomenologiczne i zbadanie epistemicznego statusu doświadczeń religijnych.

Tematem rozważań Alstona są doświadczenia religijne, które mają charakter bezpośredniego

poznania Boga (różnią się więc od doświadczeń obecności Boga np. w przyrodzie, wspólnocie ludzkiej czy świętych księgach) i które w sposób nieinferencyjny (a więc nie za pośrednictwem wnioskowania) prowadzą do przekonań teistycznych na temat istnienia i własności Boga, w tym zwłaszcza działania Boga w życiu konkretnej osoby. Wzorcowe przykłady takich doświadczeń mają, według niego, charakter percepcji niezmysłowej, której mogą towarzyszyć wrażenia zmysłowe lub „wrażenia duchowe", czyli specjalne jakości doświadczenia religijnego. Podobnie jak Plantinga, Alston nie rozstrzyga sprawy realnego istnienia przedmiotu tych doświadczeń, przekonuje jedynie, że po spełnieniu określonych warunków mogą one stanowić podstawę racjonalnych przekonań.

Główną racją na rzecz tej ostatniej tezy jest podobieństwo, pod odpowiednimi względami, doświadczeń religijnych do takich czynności poznawczych jak percepcja zmysłowa, introspekcja czy pamięć. Obrona racjonalności przekonań teistycznych ma w takim podejściu klarowną strukturę i polega na przyjęciu „domniemania niewinności" przekonań religijnych, a następnie uchylaniu

proponowanych w trakcie dyskusji zarzutów czy racji unieważniających dla tych przekonań.

Taką właśnie obronę podejmuje w swojej pracy Alston. Dla ułatwienia możemy przedstawić strukturę tej obrony następująco:

P1. Przekonania religijne oparte na doświadczeniach religijnych są racjonalne, o ile nie istnieją racje wystarczające dla ich unieważnienia.
P2. Nie istnieją wystarczające racje dla unieważnienia takich przekonań.
W. Przekonanie te są racjonalne.

Przesłanka P1 to tzw. zasada zaufania odniesiona do przekonań religijnych. Ogólna wersja tej zasady mówi, że dane przekonanie jest racjonalne o ile w danej społeczności istnieją ustalone standardy oceny tego rodzaju przekonań i w świetle tych standardów nie ma wystarczającej racji do jego unieważnienia. Jasną postać nadał tej zasadzie niemal wiek temu Charlie Dunbar Broad, obejmując jej zasięgiem również przekonania oparte na doświadczeniach religijnych:

> Praktyczny postulat, który przyjmujemy w każdym innym wypadku zaleca, aby traktować twierdzenia poznawcze jako wiarygodne (*veridical*), o ile nie istnieje jakaś pozytywna racja dla uznania ich za zwodnicze. Nie mamy przecież żadnej innej racji, aby przyjąć, że normalna percepcja zmysłowa jest wiarygodna. Nie jesteśmy w stanie *udowodnić*, że przedmioty postrzeżeń ludzkich naprawdę istnieją niezależnie od nich […]. Myślę, że popadlibyśmy w sprzeczność, traktując doświadczenia mistyków religijnych według innych zasad. Zakładając, że te doświadczenia są ze sobą zgodne, należy je wstępnie uznać za wiarygodne, o ile nie ma pozytywnej racji, by sądzić inaczej (Broad 1939, s. 163–164).

Trudno jednak zaprzeczyć, że doświadczenia religijne są zawodne, że do ich opisów łatwo wkradają się rozmaite zniekształcenia, a między doświadczeniami różnych osób i tradycji religijnych istnieje sporo rozbieżności[19]. Dlatego właśnie istotnym elementem zasady zaufania jest wymóg uwzględnienia racji unieważniających.

Konsekwencją przyjęcia tej zasady jest przeniesienie ciężaru dowodu na krytyka doświadczeń religijnych. Ma on w tej sytuacji do wyboru jedną z dwóch strategii: może albo

argumentować, że zasada zaufania nie obejmuje swoim zakresem doświadczeń religijnych, ponieważ różnią się one istotnie od innych praktyk poznawczych (krytyka przesłanki P1 powyższego argumentu Alstona), albo zgodzić się wstępnie na zastosowanie owej zasady do doświadczeń religijnych, ale podać odpowiednie racje unieważniające (krytyka przesłanki P2).

Jeśli chodzi o pierwszą strategię, to krytyk musi wskazać taką własność, która wyróżnia doświadczenia religijne od innych praktyk, a zarazem ma znaczenie z epistemologicznego punktu widzenia. Alston argumentuje, że taką własnością nie jest ani nieuniwersalność doświadczeń religijnych (istnieją wszak inne nieuniwersalne praktyki poznawcze, których racjonalności nie kwestionujemy, jak choćby nauka), ani brak intersubiektywnych testów (takim testom nie poddają się takie praktyki, jak introspekcja i racjonalna intuicja), ani niemożliwość epistemicznie niekołowego uzasadnienia, czyli takiego uzasadnienia, które nie korzystałoby z przesłanek o treści religijnej (wszystkie epistemicznie podstawowe praktyki są epistemicznie kołowe)[20].

Choć Alston słusznie zauważa, że nieuniwersalny rodzaj poznania może być

źródłem racjonalnych przekonań, trzeba powiedzieć, iż fakt, że nie wszyscy mają doświadczenia religijne, powinien być dla teisty czymś zastanawiającym. Wydawałoby się, że jeżeli Bóg istnieje, to chciałby, aby wszystkie istoty doświadczyły jego obecności i w jakimś stopniu poznały jego naturę. Dla niektórych krytyków teizmu, takich jak John Schellenberg, fakt „ukrytości Boga" jest punktem wyjścia argumentu za jego nieistnieniem (Schellenberg 1993). Analogia z innymi nieuniwersalnymi rodzajami poznania pozwala Alstonowi uchylić jeden z zarzutów wobec jego stanowiska, nie wyjaśnia jednak przyczyn tej nieuniwersalności, nawet wśród osób szukających Boga[21].

Przejdźmy do przesłanki P2 argumentu Alstona. O ile pierwsza strategia krytyka polega na wskazaniu różnic między doświadczeniami religijnymi a percepcją zmysłową, to druga zmierza do zidentyfikowania racji unieważniających przekonania oparte na takich doświadczeniach. Alston poświęca szczególną uwagę dwóm takim racjom: wyjaśnieniom naturalistycznym oraz wielości i wzajemnej niespójności doświadczeń religijnych związanych z różnymi religiami.

Jego zdaniem jak dotąd nie podano adekwatnego naturalistycznego wyjaśnienia doświadczeń religijnych[22]. Co ważniejsze, naturalistyczne wyjaśnienie bliższych przyczyn tych doświadczeń nie wyklucza, że Bóg jest ich przyczyną dalszą – przedmioty fizyczne również są tylko dalszymi przyczynami naszych percepcji zmysłowych (przyczyny bliższe znajdują się w mózgu i nie są przez nas postrzegane). Mówiąc ogólniej, zarzut z istnienia wyjaśnień naturalistycznych, podobnie jak wspomniane wcześniej zarzuty błędnego koła, nieuniwersalności i braku intersubiektywnych testów, stanowi przykład stosowania przez krytyka teizmu podwójnego standardu, czyli stawiania osobie religijnej zarzutów odnoszących się równie dobrze do innych rodzajów poznania, których ów krytyk zapewne nie zamyśla kwestionować. Alstonowski sposób obrony doświadczeniowych przekonań teistycznych jest w tym punkcie zbieżny ze sposobem, w jaki Plantinga broni antyewidencjalizmu.

Dodajmy, że wystarczającą racją unieważniającą nie wydaje się również fakt, iż doświadczenia religijne posiadają korelaty neurologiczne (stany percepcji zmysłowej również je posiadają), ani to, że towarzyszą im

czasem niecodzienne stany fizyczne i psychiczne. Przyznają to nawet niektórzy sceptycy religijni m.in. Broad:

> Załóżmy, dla celów argumentu, że istnieje pewien aspekt świata, który całkowicie wymyka się zwykłym ludziom w ich codziennym życiu. Wydaje się całkiem prawdopodobne, że jakiś stopień psychicznej i fizycznej odmienności byłby koniecznym warunkiem uwolnienia się od przedmiotów zwykłej percepcji zmysłowej na tyle, aby wejść w kontakt poznawczy z tym aspektem rzeczywistości. Jeśli osoby przypisujące sobie ten szczególny rodzaj poznania mówią prawdę, to fakt, że na ogół wykazują one pewne psychicznie i fizyczne odmienności, nie byłby niczym zaskakującym. Być może trzeba być nieco „postrzelonym" (*cracked*), aby zajrzeć do ponadzmysłowego świata (Broad 1939, s. 164).

Najważniejszą potencjalną racją unieważniającą nie są jednak wyjaśnienia naturalistyczne, ale różnorodność doświadczeń religijnych oraz zachodzące między nimi rozbieżności. W odpowiedzi na tę trudność Alston argumentuje, że nawet jeśli dana osoba nie posiada dobrych podstaw, aby przypisać własnej tradycji religijnej uprzywilejowany

status epistemiczny, to pozostawanie w obrębie tej tradycji nie musi być nieracjonalne. Na poparcie swojego stanowiska przytacza m.in. analogię z hipotetyczną wielością tradycji dotyczących percepcji zmysłowej, które równie skutecznie umożliwiałyby nam działanie w świecie i uprawianie nauki, np. tradycją arystotelesowską, w ramach której rzeczy doświadczane są jako substancje, i tradycją whiteheadowską, w ramach której doświadczane są one jako procesy. Uważa on, że w sytuacji takiej wielości i niemożliwości niekołowego uzasadnienia własnej tradycji racjonalnie dopuszczalne byłoby pozostanie we własnej tradycji. Zarazem Alston przyznaje, że wielość i rozbieżność doświadczeń przeżywanych w różnych tradycjach nie jest stanem idealnym i może w znacznym stopniu osłabić racjonalność przekonań uznawanych przez osobę należącą do określonej tradycji.

Problem różnorodności doświadczeń religijnych można w istocie potraktować jako dodatkowe wsparcie dla ich naturalistycznych wyjaśnień. Gdyby bowiem ich przyczyną był Bóg, któremu zależy na tym, aby wszyscy go poznali, to – zauważy sceptyk – należałoby oczekiwać nie tylko uniwersalności takich doświadczeń, lecz

także znacznie większej ich spójności i jednorodności.

Quinn (1995) zwraca uwagę, że choć pozostawanie we własnej niezmodyfikowanej praktyce nie musi być nieracjonalne, istnieje jeszcze inna opcja, którą Alston pomija. Tą opcją jest modyfikacja własnej tradycji np. przez osłabienie jej tez dotyczących natury Boga lub wzbogacenie jej o elementy innych tradycji religijnych, a następnie podjęcie działań zmierzających do tego, aby tak zmodyfikowana tradycja zyskała aprobatę całej wspólnoty. Jeszcze inne rozwiązanie proponuje John Hick. Uważa on, że równorzędność moralna wielkich tradycji religijnych wymaga uznania ich równorzędności epistemicznej. Wszystkie one umożliwiają autentyczne doświadczenie religijne, ale opisy tych doświadczeń są zrelatywizowane kulturowo i nie oddają prawdziwej natury ich niepoznawalnego przedmiotu. Jak mówi Hick, cytując jednego z mistyków, „woda ma kolor dzbana, w który ją wlano”. Jego zdaniem takie stanowisko również pozwala w sposób racjonalny pozostać we własnej tradycji, choć wymaga jej daleko idącej rewizji (Hick 1989/2004, rozdz. 17–18).

Wspomnijmy jeszcze o dwóch ogólniejszych problemach związanych z różnorodnością doświadczeń religijnych. Pierwszy z nich to problem trafu epistemicznego w religii. Nasze doświadczenia i przekonania religijne są w pewnej mierze uwarunkowane przez kulturę, w której się wychowaliśmy, a ta jest zwykle rzeczą trafu. Gdybyśmy urodzili się i zostali wychowani w innej kulturze, to najprawdopodobniej mielibyśmy inne doświadczenia i przekonania religijne, a to, powie z kolei krytyk, stawia pod znakiem zapytania ich racjonalność. Drugi problem dotyczy tego, jaką postawę wobec owej różnorodności powinna zająć osoba, która jest jej świadoma, a zarazem uznaje, że w innych tradycjach żyją osoby nieróżniące się od niej, a niekiedy nawet przewyższające ją pod względem subiektywnych podstaw przekonań, dostępnej informacji, zdolności intelektualnych, cnót moralnych, świętości itp. Od rozwiązania tych i innych problemów zależy ostateczny werdykt w sprawie tego, czy różnorodność doświadczeń religijnych dostarcza racji unieważniającej dla tworzonych na ich podstawie przekonań[23].

Podsumowanie

Mimo upływu 114 lat od napisania przez Jamesa *Varieties of Religious Experience* książka ta zajmuje ciągle centralne miejsce w badaniach nad doświadczeniami religijnymi, i to nie tylko tych filozoficznych, lecz także psychologicznych, socjologicznych i religioznawczych. Nie jest już ona wprawdzie źródłem materiału empirycznego, do którego odwołują się współcześni badacze (ten znacznie się poszerzył w ciągu minionego stulecia), ale źródłem rozróżnień, pytań badawczych i hipotetycznych odpowiedzi na nie. Dzieło Jamesa darzą estymą zarówno ci, którzy kierują się intencją obrony religii i chęcią wykazania racjonalności przekonań opartych na doświadczeniach religijnych, jak i ci, którzy zajmują stanowisko przeciwne. Jest tak zapewne dlatego, że konkluzje Jamesa w kwestii wiarygodności doświadczeń religijnych nie są do końca jasne. Wydaje się on stwierdzać jedynie tyle, że podmiot, który miał takie doświadczenia, ma prawo do uznania ich za wiarygodne, a z faktu, że inni ludzie takich doświadczeń nie mają, nie wynika ich niewiarygodność. Istnieje także inny powód popularności książki Jamesa. Otóż

w wieku XX cała kultura zachodnia, zapatrzona wcześniej w dzieła niemieckich uczonych, pisarzy i artystów, zdominowana została przez kulturę anglojęzyczną. Początkowo ton nadawała kultura brytyjska, ale z biegiem czasu zaczęła ona ustępować wpływom amerykańskim, które przejawiały się m.in. w tym, że głównym przedmiotem odniesienia dla całego świata stały się dzieła tamtejszych twórców. James był jednym z pierwszych amerykańskich uczonych, który skorzystał na tej zmianie.

Być może z tego powodu znakomite analizy doświadczeń religijnych przeprowadzone przez niemieckiego fenomenologa Maxa Schelera nie zyskały podobnego rozgłosu jak Jamesowskie. Są także inne przyczyny. Otóż dla fenomenologii religii, tak jak dla fenomenologii w ogóle, charakterystyczne są twierdzenia o swoistości i nieredukowalności różnych sfer (np. wiary religijnej, która jest niesprowadzalna do aktów rozumu czy woli) i o koniecznych, istotowych zależnościach, które dzięki sprawnemu „oku” fenomenologa zostają ujawnione w samym doświadczeniu. I tak np. Scheler pisze, że „akt religijny jest z istoty koniecznym posagiem duchowej duszy człowieka” i w związku z tym spełnia go każda jednostka. Inaczej mówiąc,

każdy jest osobą wierzącą, ale jeśli nie wierzy w Boga, to wierzy w jakiegoś bożka (Scheler 1995, s. 237). Akceptacja takich analiz zależy od uznania, że owe konieczne związki rzeczywiście zachodzą. Scheler należy z pewnością do najbardziej błyskotliwych fenomenologów, ale trudno oprzeć się wrażeniu, że przynajmniej niektóre konieczności, które uważał za „dostrzeżone" czy wyszukane w samym doświadczeniu, są jedynie konstruktami jego potężnego umysłu.

Wątpliwości budzi również to, że przedmiotem tych analiz nie są – jak w przypadku Jamesa – przykłady doświadczeń religijnych, ale już w punkcie wyjścia wyidealizowane i odpowiednio uogólnione doświadczenia czy raczej akty religijne. Przechodzenie od tak rozumianego doświadczenia do wniosków o koniecznych relacjach w jego strukturze i treści stoi w opozycji do Jamesowskiego mnożenia konkretnych opisów doświadczenia i jego ostrożności w formułowaniu uogólnień, przedstawianych zwykle jako hipotezy. Problem z proponowanymi przez Schelera analizami (czy raczej „wglądami") jest też taki, że zgodnie z zasadami fenomenologii starał się je izolować

od zwykłych procedur racjonalnych, twierdząc, że te wglądy je wyprzedzają i w jakiś sposób fundują.

Atrakcyjność filozofowania w duchu analitycznym polega m.in. na tym, że jego zwolennicy uznają te procedury za podstawowe, choć dyskutują nad różnymi sposobami ich rozumienia i aplikacji. Widoczny w analitycznej filozofii religii ostatniego półwiecza „zwrot ku doświadczeniu religijnemu" nie polegał na potraktowaniu tego rodzaju doświadczenia religijnego jako podstawy (aposteriorycznego, probabilistycznego) wnioskowania do najlepszego wyjaśnienia, w którym za najlepsze wyjaśnienie zachodzenia doświadczeń religijnych w różnym czasie i w różnych punktach geograficznych przyjmuje się istnienie jakiejś formy bytu transcendentnego względem świata. Taki argument był znany już dawniej, stracił jednak swoją atrakcyjność w wyniku pojawienia się alternatywnych wyjaśnień naturalistycznych. Istota tego zwrotu polegała na przyjęciu, że tego rodzaju doświadczenia mogą stanowić bezpośrednią, a nawet wystarczającą podstawę dla racjonalnych przekonań religijnych, podobnie jak percepcja zmysłowa

stanowi podstawę przekonania o istnieniu zewnętrznego świata.

Ocena tego nowego podejścia zależy w dużej mierze od tego, jak pojmie się epistemiczne uzasadnienie oraz jak określi się naturę doświadczenia religijnego. Jako główne racje za uznaniem ich racjonalności podaje się fiasko wyzwania ewidencjalistycznego, a także prawdziwość zasady zaufania do rezultatów społecznie ustalonych rodzajów poznania, do których zalicza się również doświadczenie religijne. Jednocześnie istnieją rozmaite racje mogące unieważniać te doświadczenia, z których najpoważniejsza wydaje się wielość i rozbieżność doświadczeń religijnych. Sprawą otwartą jest także racjonalność przekonań religijnych opartych na przekazach o doświadczeniach religijnych innych osób. Nic więc dziwnego, że w najnowszej filozofii religii – po okresie zainteresowania argumentami za i przeciwko istnieniu Boga, a następnie doświadczeniem religijnym – wyraźnie rośnie zainteresowanie epistemologią przekazu religijnego (zob. na ten temat Zagzebski 2012).

Obserwując analityczne dyskusje na temat doświadczenia religijnego, dobrze jest zdawać sobie sprawę z tego, że różnica zdań dotyczy

przede wszystkim właściwych kryteriów racjonalności czy uzasadnienia epistemicznego dla przekonań religijnych opartych na takich doświadczeniach. Rozstrzygnięcia w ramach filozofii religii zależą więc od wcześniejszych rozstrzygnięć epistemologicznych, a zwrot ku doświadczeniu jest w ostatecznym rachunku zwrotem ku epistemologii. Wydaje się, że krytycy doświadczeń religijnych niekiedy pomijają ten fakt, formułując zarzuty oparte na założeniach, które we współczesnej epistemologii uważa się za wysoce kontrowersyjne.

Osobom nastawionym sceptycznie wobec doświadczeń religijnych argumenty przedstawione pod koniec tego rozdziału mogą wydać się zbyt minimalistyczne i defensywne. Taka ocena jest zrozumiała, ale nie do końca trafna. Po pierwsze, argumenty te stanowią bowiem tylko fragment współczesnego sporu teizmu z naturalizmem. Po drugie, struktura tego sporu jest taka, że to naturalista bierze na siebie ciężar dowodu i stara się wykazać fałszywość lub nieracjonalność przekonań religijnych. Defensywna postawa teisty, poprzestającego na uchylaniu zarzutów adwersarza, jest w tym kontekście czymś naturalnym[24]. Oczywiście nawet uchylenie wszystkich omówionych

zarzutów nie oznacza zwycięstwa teizmu. Wykazanie wadliwości przedstawionych dotąd zarzutów wobec racjonalności przekonań opartych na doświadczeniach religijnych nie przesądza bowiem o fałszywości ich wniosków, a jedynie zmusza naturalistę do podania lepszych argumentów, których przesłanki nie będą np. samozwrotnie niespójne ani nie będą zakładać podwójnego standardu oceny. Widzieliśmy również, że teista staje przed kolejnymi wyzwaniami, takimi jak wyjaśnienie możliwości rozpoznania Boga, podanie adekwatnego kryterium przyjęcia przekonania jako podstawowego oraz wyjaśnienie zjawiska wielości religii. Omówione przez nas argumenty obu stron z pewnością nie kończą dyskusji, pokazują natomiast, że filozofowie usposobieni religijnie nie stoją w tych dyskusjach na straconej pozycji, a także dobrze ilustrują wpływ, jaki na kształt toczonych dyskusji wywiera rozwój współczesnej epistemologii.

Rozważania Plantingi i Alstona mogą wzbudzić sprzeciw nie tylko sceptyków, zarzucających im zbytni minimalizm, lecz także liberalnie nastawionych teistów, którzy wprawdzie z podziwem traktują życie i dokonania klasyków mistyki, takich jak Teresa

z Ávili czy Jan od Krzyża, ale sceptycznie podchodzą do opisów ich przeżyć. Bez oceniania tej postawy chcielibyśmy raz jeszcze podkreślić, że mówiąc o doświadczeniach religijnych, nie mamy na myśli wyłącznie (a nawet przede wszystkim) doświadczeń mistycznych i innych wyjątkowo barwnych przeżyć, którym towarzyszą wizje, omdlenia, (rzekome) lewitacje itp. Racjonalności przekonań religijnych opartych na doświadczeniu religijnym może bronić nawet ktoś, kto uważa, że występują one wyłącznie w relacjach międzyludzkich czy w kontakcie ze sztuką oraz że nie wiążą się z naruszeniem przez Boga porządku naturalnego. Inaczej mówiąc, może ich bronić nawet osoba, która pod wpływem jednej z interpretacji nauki uważa, że żyjemy dziś w „odczarowanym świecie”[25]. Trzeba poza tym wyraźnie oddzielić ogólną obronę możliwości przypisania niektórym doświadczeniom religijnym pozytywnego statusu epistemicznego od oceny poszczególnych przypadków takich doświadczeń. Jak już wspomnieliśmy, doświadczenia religijne bywają zawodne, a ustalenie ich autentyczności nie jest sprawą prostą ani do końca jednoznaczną[26].

Bibliografia

Adams R.M. (2003), *The Silence of God in the Thought of Martin Buber*, „Philosophia” 30, s. 51–68.

Adams R.M. (2005), *Faith and Religious Knowledge*, w: J. Mariña (red.), *The Cambridge Companion to Schleiermacher*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 35–52.

Adams R.M. (2011), *Philosophical Themes in Schleiermacher's Christology*, „Philosophia” 39, s. 449–460.

Alston W.P. (1956), *Ineffability*, „Philosophical Review” 65, s. 506–522.

Alston W.P. (1964), *Psychoanalytic Theory and Theistic Belief*, w: C. Taliaferro, P.J. Griffiths (red.), *Philosophy of Religion. An Anthology*, Oxford: Blackwell, s. 123–140.

Alston W.P. (1982), *Religious Experience and Religious Belief*, „Nous” 16, s. 3–12.

Alston W.P. (1990), *How to Think about Divine Action*, w: B. Hebblethwaite, E. Henderson (red.), *Divine Action. Studies Inspired by the Philosophical Theology of Austin Farrer*, Edinburgh: T. & T. Clark, s. 51–70.

Alston W.P. (1991), *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca: Cornell University Press.

Alston W.P. (1993), *The Reliability of Sense Perception*, Ithaca: Cornell University Press.

Alston W.P. (1994), *Divine Action. Shadow or Substance*?, w: T.F. Tracy (red.), *The God Who Acts. Philosophical and Theological Explorations*, Philadelphia: Pennsylvania State University Press, s. 41–62.

Alston W.P. (2005), *Mysticism and Perceptual Awareness of God*, w: W.E. Mann (red.), *The Blackwell Guide to the Philosophy of Religion*, Oxford: Blackwell, s. 198–219.

Alston W.P. (2008), *The Experiential Basis of Theism*, w: K.J. Clark (red.), *Readings in the Philosophy of Religion*, wyd. II, Peterborough: Broadview Press, s. 125–131.

Audi R., Wainwright W.J. (red.) (1986), *Rationality, Religious Belief, and Moral Commitment. New Essays in the Philosophy of Religion*, Ithaca: Cornell University Press.

Bergson H. (1932), *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris: Felix Alcan; tłum. polskie: idem (1993), *Dwa źródła moralności i religii*, tłum. P. Kostyło, K. Skorulski, Kraków: Znak.

Broad C.D. (1939), *Arguments for the Existence of God II*, „Journal of Theological Studies" 15, s. 156–167.

Bronk A. (1996), *Nauka wobec religii*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.

Chignell A., Halteman M.C. (2012), *Religion and the Sublime*, w: T.M. Costelloe (red.), *The Sublime. From Antiquity to the Present*, Cambridge: CUP, s. 183–202.

Copleston F.C. (1982), *Religion and the One. Philosophies East and West*, Tunbridge Wells: Search Press.

Cottingham J. (2014), *Philosophy of Religion. Towards a More Humane Approach*, Cambridge: CUP.

Danto A. (1972), *Mysticism and Morality. Oriental Thought and Moral Philosophy*, New York: Harper Torchbooks.

Davies B. (1982/2004), *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford: Oxford University Press; tłum. polskie: idem (2006), *Wprowadzenie do filozofii religii*, tłum. W.J. Popowski, Warszawa: Prószyński i S-ka.

Dennett D. (2006), *Breaking the Spell. Religion as a Natural Phenomenon*, New York: Viking Press; tłum. polskie: idem (2008), *Odczarownie. Religia jako zjawisko naturalne*, tłum. B. Stanosz, Warszawa: PIW.

Dworkin R. (2013), *Religion without God*, Harvard: Harvard University Press; tłum. polskie: idem (2014), *Religia bez Boga*, tłum. B. Baran, Warszawa: Fundacja Aletheia.

Eshleman A. (2005), *Can an Atheist Believe in God?*, „Religious Studies" 41, s. 183–199.

Feldman R. (2006), *Clifford's Principle and James' Options*, „Social Epistemology" 20, s. 19–33.

Gutowski P. (2011), *Nauka, filozofia i życie. U podstaw myśli Williama Jamesa*, Lublin: Wydawnictwo KUL.

Gutting G. (1982), *Religious Belief and Religious Skepticism*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Haldane J. (2003), *An Intelligent Person's Guide to Religion*, London: Duckworth.

Hick J. (1973), *Philosophy of Religion*, Englewood Cliffs: Prentice Hall.

Hick J. (1989/2004), *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, New Haven: Yale University Press.

Hick J. (1999), *The Fifth Dimension. An Exploration of the Spiritual Realm*, Oxford: One World Publications; tłum. polskie: idem (2005), *Piąty wymiar. Odkrywanie duchowego królestwa*, tłum. J. Grzegorczyk, Poznań: Zysk i S-ka.

Hick J. (2000), *Ineffability*, „Religious Studies" 36, s. 35–46.

Howard-Snyder D., Moser P. (red.) (2002), *Divine Hiddenness. New Essays*, Cambridge: Cambridge University Press 2002.

Jackson F. (1986), *What Mary Didn't Know*, „Journal of Philosophy" 83, s. 291–295.

James W. (1890/2007), *The Principles of Psychology*, t. I, New York: Cosimo Inc.

James W. (1902), *The Varieties of Religious Experience*, New York: The Modern Library; tłum. polskie: idem (2001), *Doświadczenia religijne*, tłum. J. Hempel, Kraków: Nomos.

Katz S.T. (red.) (1978), *Mysticism and Philosophical Analysis*, Oxford: Oxford University Press.

Katz S.T. (1992), *Ethics and Mysticism in Eastern Mystical Traditions*, „Religious Studies" 28, s. 253–267.

Kelly J.C., Van Arragon R.J. (red.) (2011), *Evidence and Religious Belief*, Oxford: Oxford University Press.

King N. (2008), *Religious Diversity and Its Challenge to Religious Belief*, „Philosophy Compass" 3/4, s. 830–853.

Kłoczowski J.A. (2001), *Drogi człowieka mistycznego*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.

Kołakowski L. (1982), *Religion. If there is no God…*, Oxford: Oxford University Press; tłum. polskie: idem (1988), *Jeśli Boga nie ma… O Bogu, diable, grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, tłum. T. Baszniak, M. Panufnik, Kraków: Znak.

MacIntyre A. (1955), *Visions*, w: A. Flew, A. MacIntyre (red.), *New Essays in Philosophical Theology*, London: S.C.M. Press, s. 254–260.

Mackie J. (1982), *The Miracle of Theism. Arguments for and against the Existence of God*, Oxford: Clarendon Press; tłum. polskie: idem (1997), *Cud teizmu. Argumenty za istnieniem Boga i przeciw istnieniu Boga*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Martin C.B. (1959), *Religious Belief*, Ithaca, NY: Cornell University Press.

Mavrodes G.I. (1970), *Belief in God. A Study in the Epistemology of Religion*, New York: Random House.

Mitchell B. (1973), *The Justification of Religious Belief*, Philadelphia: Temple University Press.

Otto R. (1917), *Das Heilige*, Breslau: Trewendt Granier; tłum. polskie: idem (1968), *Świętość*, tłum. B. Kupis, Warszawa: Książka i Wiedza.

Pepliński M. (2011), *Analityczna epistemologia religii ostatnich pięciu dekad*, „Filo-Sofija" 15, s. 919–938.

Pike N. (1992), *Mystic Union. An Essay in the Phenomenology of Mysticism*, Ithaca: Cornell University Press.

Plantinga A. (1983), *Reason and Belief in God*, w: N. Wolterstorff (red.), *Faith and Rationality. Reason and Belief in God*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, s. 16–93.

Plantinga A. (1986), *The Foundations of Theism. A Reply*, „Faith and Philosophy" 3, s. 298–313.

Plantinga A. (1993a), *Warrant. The Current Debate*, New York: Oxford University Press.

Plantinga A. (1993b), *Warrant and Proper Function*, New York: Oxford University Press.

Plantinga A. (1996), *Defense of Religious Exclusivism*, w: T.D. Senor (red.), *The Rationality of Belief and the Plurality of Faith. Essays in Honor of William P. Alston*, Ithaca: Cornell University Press, s. 191–215; tłum. polskie: idem (2010), *W obronie ekskluzywizmu religijnego*, tłum. M. Iwanicki, „Roczniki Filozoficzne" 58, s. 263–289.

Plantinga A. (2000), *Warranted Christian Belief*, New York: Oxford University Press.

Plantinga A. (1998), *God, Arguments for the Existence*, w: E. Craig (red.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, t. I, London: Routledge; tłum. polskie: idem (2004), *Argumenty za istnieniem Boga*, tłum. M. Iwanicki, „Roczniki Filozoficzne" 52, s. 317–330.

Plantinga A. (2007), *Two Dozen (or so) Theistic Arguments*, w: D.P. Baker, *Alvin Plantinga*, Cambridge: Cambridge University Press 2007, s. 203–227.

Plantinga A. (2011), *Where the Conflict Really Lies. Science, Religion, and Naturalism*, Oxford: Oxford University Press.

Putnam H. (1997), *On Negative Theology*, „Faith and Philosophy" 14, s. 407–422.

Quinn P.L. (1985), *In Search of the Foundations of Theism*, „Faith and Philosophy" 2, s. 469–486.

Quinn P.L. (1993), *The Foundations of Theism Again. A Rejoinder to Plantinga*, w: L. Zagzebski (red.), *Rational Faith. Catholic Responses to Reformed Epistemology*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, s. 14–47.

Quinn P.L. (1995), *Towards Thinner Theologies. Hick and Alston on Religious Diversity*, „International Journal for Philosophy of Religion" 38, s. 145–164.

Quinn P.L., Meeker K. (red.) (2000), *The Philosophical Challenge of Religious Diversity*, Oxford: Oxford University Press.

Quinn P.L. (2002). *Epistemology in Philosophy of Religion*, w: P.K. Moser (red.), *The Oxford Handbook of Epistemology*, Oxford: Oxford University Press, s. 513–38.

Quinn P.L. (2005), *Religious Diversity. Familiar Problems, Novel Opportunities*, w: W.J. Wainwright (red.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, Oxford: Oxford University Press, s. 392–417.

Russell B. (1917), *Mysticism and Logic*, w: idem, *Mysticism and Logic and Other Essays*, London: George Allen and Unwin Ltd., s. 1–32.

Russell B. (1935), *Mysticism*, w: idem, *Religion and Science*, New York: Home University Library; tłum. polskie: idem (2006), *Religia i nauka*, tłum. B. Stanosz, Warszawa: Instytut Wydawniczy Książka i Prasa.

Scheler M. (1921), *Vom Evigen im Menschen*, Leipzig: Der Neue Geist; tłum. polskie jednej rozprawy z tego tomu: idem (1995), *Problemy religii*, tłum. A. Węgrzecki, Kraków: Znak.

Scheler M. (2004), *Wolność, miłość, świętość*, tłum. G. Sowiński, Kraków: Znak.

Schellenberg J.L. (1993), *Divine Hiddenness and Human Reason*, Ithaca: Cornell University Press.

Skarga B. (1982), *Czas i trwanie. Studia o Bergsonie*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Smart N. (1973), *The Phenomenon of Religion*, London: Macmillan 1973.

Smart N. (1979), *The Religious Experience of Mankind*, New York: Charles Scribner.

Smart N. (1965), *Interpretation and Mystical Experience*, „Religious Studies" 1, s. 75–87.

Stace W.T. (1961), *Mysticism and Philosophy*, London: Macmillan.

Swinburne R. (1979/2004), *The Existence of God*, Oxford: Clarendon Press.

Stump E. (1997), *Awe and Atheism*, „Midwest Studies of Philosophy" 21, s. 281–289.

Swinburne R. (1996/2010), *Is There a God*?, Oxford: Oxford University Press; tłum. polskie: idem (1999), *Czy istnieje Bóg*?, tłum. I. Ziemiński, Poznań: W drodze.

Taliaferro C. (2009), *Explaining Religious Experience*, w: J. Schloss, M.J. Murray (red.), *The Believing Primate. Scientific, Philosophical, and Theological Reflections on the Origin of Religion*, Oxford: Oxford University Press, s. 128–138.

Tarnowski K. (2005), *Usłyszeć Niewidzialne. Zarys filozofii wiary*, Kraków: Instytut Myśli Józefa Tischnera.

Taylor C. (2002), *Varieties of Religion Today. William James Revisited*, Harvard: Harvard University Press; tłum. polskie: idem (2002), *Oblicza religii dzisiaj*, tłum. A. Lipszyc, Kraków: Znak.

Van Inwagen P. (1996), *It is Wrong, Everywhere, Always, and for Anyone, to Believe Anything upon Insufficient*

Evidence, w: J. Jordan, D. Howard-Snyder (red.), *Faith, Freedom, and Rationality. Philosophy of Religion Today*, Lantham, MD: Rowman & Littlefield, s. 137–153; tłum. polskie: idem (2009), *Zawsze, wszędzie i bez względu na osobę niesłusznie jest żywić przekonania oparte na niedostatecznym świadectwie*, tłum. J. Teske, „Roczniki Filozoficzne" 2, s. 173–192.

Wainwright W. (1981), *Mysticism*, Brighton: Harvester Press.

Wierenga E. (1997/2005), *Philosophy of Religion*, w: J.V. Canfield, G.H.R. Parkinson, S.G. Shanker (red.), *Routledge History of Philosophy*, t. X, London: Routledge, s. 292–304.

Wolterstorff N. (1976). *Reason within the Bounds of Religion*, Grand Rapids: Eerdmans.

Wolterstorff N. (1986), *The Migration of the Theistic Arguments. From Natural Theology to Evidentialist Apologetics*, in: R. Audi, W.J. Wainwright (red.), *Rationality, Religious Belief, and Moral Commitment*, Ithaca: Cornell University Press, s. 38–80.

Wolterstorff N. (1996), *John Locke and the Ethics of Belief*, Cambridge: Cambridge University Press.

Wolterstorff N. (1999), *Epistemology of Religion*, w: J. Greco, E. Sosa (red.), *The Blackwell Guide to Epistemology*, Oxford: Blackwell, s. 303–324.

Zagzebski L. (red.) (1993), *Rational Faith. Catholic Responses to Reformed Epistemology*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

Zagzebski L. (2010), *Religious Knowledge*, w: S. Bernecker, D.H. Pritchard (red.), *The Routledge Companion to Epistemology*, New York: Routledge, s. 393–400.

Zagzebski L. (2013), *Epistemic Authority. A Theory of Trust, Authority, and Autonomy in Belief*, Oxford: Oxford University Press.

Ziemiński I. (1994), *Widzący Boga. Filozoficzne aspekty doświadczeń mistycznych*, „Znak” 475, s. 24–40.

Przypisy

[1] W języku polskim istnieje kilka dobrych wprowadzeń do tematu doświadczeń religijnych, które mają nieco węższy zakres niż ten tekst: Mackie (1983, rozdz. 10); Davies (1982/2004, rozdz. 6); Swinburne (1996/2010, rozdz. 7).

[2] Na problemy niektórych podręcznikowych definicji religii wskazuje Quinn (2005, s. 406–411). Pomocny przegląd trudności związanych z definiowaniem religii zawiera Bronk (1996, rozdz. 7).

[3] W ostatnich latach trwają badania nad religijnym fikcjonalizmem i nonkognitywizmem. Dobry punkt

wyjścia do namysłu nad tymi stanowiskami stanowi dyskusja wokół tekstu Howarda Weinstteina, zob.: Weinsttein (1997), Stump (1997) i Quinn (1997). Autor ten broni stanowiska, że istotą judaizmu (i religii w ogóle) jest uczucie czci wobec świata, które dzięki uczestnictwu w praktykach religijnych przekształca się w trwałą postawę życiową. Przekonania religijne dotyczące transcendentnej rzeczywistości, choć fałszywe, grają w tym procesie ważną rolę symboliczną. Zob. również Eshleman (2005). W badaniach nad nonkognitywizmem ogromną rolę odegrały z kolei poglądy Ludwiga Wittgensteina. Na temat dwóch różnych interpretacji tych poglądów – nonkognitywistycznej i fideistycznej – zob. Wolterstorff (1999, s. 255–262).

[4] Spośród dzieł poświęconych filozoficznym aspektom mistycyzmu na wyróżnienie zasługują Katz (1978) i Pike (1992), a z prac w języku polskim – Kłoczowski (2001) i Ziemiński (1994).

[5] Klasyczne sformułowanie tego problemu pochodzi od Williama Jamesa (1890/2007, s. 160). Oczywiście nie wszyscy teiści zgodzą się, że Bóg podlega prawom logiki. Problemu można również próbować uniknąć, osłabiając rozumienie owego zjednoczenia, np. pojmując je jako brak świadomości rozróżnień, a nie ich nieistnienie, bądź jako zjednoczenie woli podmiotu z wolą Boga.

[6] W klasycznej pracy na ten temat Arthur Danto (1972) argumentuje, że doświadczenie mistyczne unieważnia moralność. Odpowiedź na ten argument w odniesieniu do hinduizmu i buddyzmu podaje Katz (1992).

[7] Pokrewne zagadnienie wiąże się z relacją doświadczeń religijnych do doświadczeń estetycznych. Inne podejmowane w ramach tego tematu pytania dotyczą relacji między doświadczeniem religijnym a doświadczeniem czci (Chignell, Halteman 2012) oraz tego, czy osoba niereligijna może w pełni doświadczyć i docenić wartość religijnych dzieł sztuki (Haldane 2003, rozdz. 6).

[8] Zdaniem Williama Alstona Schleiermacher, Otto i James niespójnie opisują doświadczenia religijne jako czysto afektywne, a zarazem przypisują im charakter poznawczy (Alston 1991, s. 16, przypis 5). Życzliwsze analizy koncepcji Schleiermachera są zawarte u Adamsa (2005, 2011).

[9] W tym podrozdziale wykorzystano fragmenty z pracy Gutowskiego (2011).

[10] W rozważaniach Jamesa można zauważyć interesującą różnicę w sposobie traktowania intuicji, które odnoszą się do istnienia Boga i tych, które odnoszą się do jego natury. Pierwsza z tych intuicji ma charakter metafizyczny, a więc w pewnym sensie ahistoryczny i akulturowy i wyraża się we wspomnianym poczuciu

obecności kogoś lub czegoś. Natomiast intuicje, które odnoszą się do natury Boga, mają wyraźniej źródła kulturowe i – jak kultura – podlegają one zmianom.

[11] Wydaje się, że ze względu na możliwość istnienia takiego odwróconego mistycyzmu, lepiej jest określać teistyczne doświadczenie religijne jako doświadczenie transcendencji czy potężnej nadprzyrodzonej rzeczywistości, a nie jako doświadczenie boskości. Jednocześnie zróżnicowanie, o które tutaj chodzi, zachowane jest także w opozycji: mistycyzm – mistycyzm odwrócony.

[12] Akcentowanie immanencji Boga nie oznacza jednak akceptacji panteizmu, ale łączy się z koncepcją, którą dziś zwykło się określać mianem panenteizmu. Por. Skarga (1982, s. 262 i n.).

[13] Postulat poszerzania pojęcia doświadczeń religijnych i religii charakterystyczny był także dla filozofów postmodernistycznych, którzy mocno eksponowali tezę o epistemicznej równorzędności wszystkich kultur.

[14] Słynna zasada Clifforda głosi, że „zawsze, wszędzie i bez względu na osobę niesłusznie jest żywić przekonania oparte na niedostatecznym świadectwie". Świadectwo czy uzasadnienie (*evidence* – stąd nazwa ewidencjalizm) jest tu rozumiane wąsko, w sposób wykluczający doświadczenie religijne. Współczesną

obronę tej zasady proponuje Feldman (2006), jej krytykę przeprowadza natomiast Van Inwagen (1996).

[15] Klasycznym punktem odniesienia jest jego esej *Reason and Belief in God* (1983), który poprzedziło kilka mniejszych prac.

[16] Debata Plantingi i Quinna na temat epistemicznych podstaw teizmu obejmuje następujące teksty: Quinn (1985); Plantinga (1986); i Quinn (1993). Jej zwięzłe podsumowanie zawiera (Quinn 2002).

[17] Plantinga jest autorem modalnej wersji argumentu ontologicznego, ewolucjonistycznego argumentu przeciwko naturalizmowi oraz interesującej wersji obrony wolnej woli, będącej odpowiedzą na problem zła (Plantinga 1998, 2007).

[18] Najwcześniejsze teksty Alstona poświęcone tej tematyce pochodzą, podobnie jak teksty Plantingi, z początku lat osiemdziesiątych.

[19] Osoba ograniczająca autentyczność doświadczeń religijnych wyłącznie do własnej tradycji religijnej jest zmuszona powiedzieć, że przytłaczająca większość takich doświadczeń to w istocie złudzenia, a to z kolei może stanowić świadectwo indukcyjne przeciwko autentyczności doświadczeń w ramach jej tradycji.

[20] W sprawie problemu kołowości epistemicznej zob. Alston (1993).

[21] Na temat problemu ukrytości Boga, dyskutowanego w dziełach Martina Bubera, ciekawie pisze Adams (2003).

[22] Wnikliwa i szczegółowa krytyka koncepcji psychoanalitycznych zob. Alston (1964).

[23] Pełną paletę stanowisk związanych z różnorodnością religijną przedstawia King (2008).

[24] Przebieg tych dyskusji we współczesnej filozofii analitycznej przedstawiają np. Wierenga (1997/2005) i Pepliński (2011). Wrażenie minimalizmu jest również wywołane skrótowością naszego omówienia. Pominęliśmy tu rozważania Plantingi zawarte w ostatnim tomie jego trylogii *Warrant*, który zawiera wizję epistemologii teizmu chrześcijańskiego. Zob. Plantinga (2000, 2015).

[25] John Cottingham pisze o doświadczeniu „transcendentnym", które polega nie na bezpośrednim poczuciu obecności boskości, ale na przekształconym sposobie widzenia świata w szczególnych chwilach, w których ujawnia on ukryte piękno i dobro, budząc w nas szczęście i poczucie wspólnoty z innymi. Cottingham, nawiązując do wielowiekowej tradycji, mówi w tym kontekście o poznaniu Boga dzięki „naturalnemu światłu", choć jest to światło nie rozumu, ale doświadczenia (Cottingham 2014, s. 56–64).

[26] Za pisemne uwagi do wcześniejszej wersji tego rozdziału dziękujemy Stanisławowi Judyckiemu, Ireneuszowi Ziemińskiemu i Jackowi Jarockiemu.

O autorach

Adam Chmielewski, profesor zwyczajny w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego, działacz społeczny i publicysta polityczny. Jest autorem kilku książek, wśród nich: *Filozofia Poppera. Analiza krytyczna* (1995); *Niewspółmierność, nieprzekładalność, konflikt* (1997), *Społeczeństwo otwarte czy wspólnota*? (2001), *Dwie koncepcje jedności* (2006), *Psychopatologia życia politycznego* (2009).

Bogdan Dziobkowski, doktor, adiunkt w Zakładzie Filozofii Analitycznej Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego; wicedyrektor Instytutu Filozofii UW; zastępca redaktora naczelnego „Przeglądu Filozoficznego". Zajmuje się historią filozofii analitycznej i współczesną filozofią języka.

Joanna Górnicka-Kalinowska, filozof, etyk, profesor w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego. Interesuje się historią idei

moralnych, etyką analityczną, psychologią moralną, teorią wartości, etyką stosowaną. Autorka publikacji z dziedziny etyki, m.in. książek *Idea sumienia w filozofii moralnej* (1999) oraz *Tożsamość, wola, działanie* (2012).

Adam Grobler, profesor doktor habilitowany, jest dyrektorem Instytutu Filozofii Uniwersytetu Opolskiego i przewodniczącym Komisji ds. Badań Naukowych Komitetu Nauk Filozoficznych PAN. Zajmuje się metodologią nauk, teorią poznania, filozofią analityczną i dydaktyką filozofii.

Piotr Gutowski, profesor doktor habilitowany, kierownik Katedry Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej KUL. Opublikował m.in. książki: *Filozofia procesu i jej metafilozofia. Studium metafizyki Charlesa Hartshorne'a* (1995), *Między monizmem i pluralizmem. Studium genezy i podstaw filozofii Johna Deweya* (2002), *Nauka, filozofia i życie. U podstaw myśli Williama Jamesa* (2011).

Jacek Hołówka, ukończył filozofię na Uniwersytecie Warszawskim i poboczne studia na anglistyce. Zajmował się socjologią medycyny przy zakładzie o tej specjalności w Instytucie

Filozofii i Socjologii PAN i w Mershon Center w Ohio. Przez wiele lat pracował w Zakładzie Etyki Instytutu Filozofii UW. Był pierwszym kierownikiem Zakładu Filozofii Analitycznej na UW i pozostawał na tym stanowisku do odejścia na emeryturę. Jako visiting professor uczył na Indiana University i Notre Dame University. Przez rok prowadził zajęcia w Viadrinie (Frankfurt nad Odrą) jako Europa Professor. Przez jedną kadencję był prodziekanem Wydziału Filozofii i Socjologii UW oraz prorektorem UW. Obecnie jest zatrudniony jako profesor filozofii w Pedagogium, Wyższej Szkole Nauk Społecznych w Warszawie. Od reaktywowania „Przeglądu Filozoficznego" w 1992 roku jest jego redaktorem naczelnym. Członek Komitetu Nauk Filozoficznych PAN przez kilka kadencji. Autor *Relatywizmu etycznego* (1981), *Etyki w działaniu* (2001) oraz dwóch podręczników do etyki dla szkół średnich.

Marcin Iwanicki, doktor, adiunkt w Katedrze Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej KUL. Specjalizuje się we współczesnej filozofii analitycznej, przełożył na język polski kilkadziesiąt prac autorów tego nurtu. Obecnie przygotowuje monografię poświęconą

fizykalizmowi w filozofii umysłu oraz antologię przekładów z analitycznej filozofii religii.

Jan Krokos, doktor habilitowany nauk humanistycznych w zakresie filozofii, profesor Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, ksiądz katolicki, prodziekan Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej UKSW w Warszawie, kierownik Katedry Teorii Poznania. Jest autorem m.in. książek: *Fenomenologia Edmunda Husserla, Aleksandra Pfändera, Maxa Schelera* (wyd. I – 1991, wyd. II – 1992), O prawdzie i wolności (1992), *Sumienie jako poznanie. Fenomenologiczne dopełnienie Tomaszowej nauki o sumieniu* (2004; wersja angielska: *Conscience as Cognition. Phenomenological Complementing of Aquinas's Theory of Conscience*, Frankfurt am Main 2013), *Odsłanianie intencjonalności* (2013).

Damian Leszczyński, profesor Uniwersytetu Wrocławskiego, zajmuje się przede wszystkim epistemologią i filozofią nauki. Opublikował m.in. książki: *Struktura poznawcza i obraz świata* (2010), *Realizm i sceptycyzm* (2012), *Demon zwodziciel* (2015), a także zbiory szkiców poświęconych problematyce politycznej

i społecznej: *Dyskretny urok ideologii* (2008), *Taniec w tumanach kurzu* (2011).

Iwona Lorenc, profesor zwyczajny doktor habilitowany, pracuje w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego, gdzie pełni funkcję kierownika Zakładu Estetyki, oraz w Akademii Teatralnej im. Aleksandra Zelwerowicza w Warszawie. Od 1989 roku redaktor, a następnie w latach 2002–2007 redaktor naczelna półrocznika „Sztuka i Filozofia"; w latach 1998–2008 współkierowała Pracownią Badań nad Filozofią Francuską i Francuskojęzyczną w Instytucie Filozofii UW. Specjalizuje się w filozofii sztuki, szczególnie w zakresie filozofii fenomenologicznej, filozofii przedstawienia i estetycznej problematyce późnej nowoczesności. Autorka monografii oraz redaktor prac zbiorowych m.in.: *Logos i mit estetyczności* (1993), *Świadomość i obraz. Studia z filozofii przedstawienia* (2003), *Minima aesthetica. Szkice o estetyce późnej nowoczesności* (2010), *Fenomenologia francuska* (red., 2006), *Wokół fenomenologii francuskiej* (red., 2007), *Fenomen i przedstawienie. Francuska estetyka fenomenologiczna* (red., 2011), *Estetyczne problemy późnej nowoczesności* (2014).

Marcin Miłkowski, filozof, tłumacz i autor słowników. Profesor nadzwyczajny w Zakładzie Logiki i Kognitywistyki w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN. Opublikował książkę *Explaining the Computational Mind* (MIT Press 2013), za którą przyznano mu Nagrodę Narodowego Centrum Nauki dla młodych naukowców za rok 2014 oraz Nagrodę I Wydziału PAN im. Tadeusza Kotarbińskiego.

Joanna Odrowąż-Sypniewska, profesor Uniwersytetu Warszawskiego, od 2011 roku kierownik Zakładu Filozofii Analitycznej Instytutu Filozofii UW. Członek prezydium Komitetu Nauk Filozoficznych PAN (kadencja 2015–2018). Stypendystka Fundacji na rzecz Nauki Polskiej (1998) i Polsko-Amerykańskiej Komisji Fulbrighta (Senior Advanced Research Scholarship 2012). Autorka trzech książek: *Zagadnienie nieostrości* (2000), *Rodzaje naturalne. Rozważania z filozofii języka* (2006) oraz *Kontekstualizm i wyrażenia nieostre* (2013), i kilkudziesięciu artykułów publikowanych m.in. w „Analysis”, „Philosophical Studies”, „Logic and Logical Philosophy”, „Research in Language”, „Semiotica”, „Przeglądzie Filozoficznym”

i „Filozofii Nauki”. Redaktor naukowy *Przewodnika po filozofii języka* (2016).

Zofia Rosińska, emerytowana profesor Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego. Cała jej intelektualna biografia – od magisterium przez doktorat i habilitację – jest związana z UW. Przez 20 lat (1993–2013) była kierownikiem Zakładu Filozofii Kultury. Jej obszar zainteresowań mieści się między psychologią, psychiatrią i filozofią. Prowadzi interdyscyplinarne seminarium z psychologami i psychiatrami na temat doświadczenia. Ostatnio opublikowana książka to *Ruch myśli* (2012).

Wojciech Sady, filozof nauki, historyk idei, od 2011 roku profesor w Instytucie Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie. Autor m.in. książek: *Racjonalna rekonstrukcja odkryć naukowych* (1990), *Wittgenstein. Życie i dzieło* (1995), *Spór o racjonalność naukową. Od Poincarégo do Laudana* (2000, wyd. rozszerz. – 2013), hasła „Ludwik Fleck” w *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, serii książek o tytule głównym *Dzieje religii, filozofii i nauki*. Przetłumaczył książki Bertranda Russella, Ludwiga Wittgensteina, Imre

Lakatosa, Michaela Dummetta, a także Jiddu Krishnamurtiego.

Maciej Sendłak, doktor nauk humanistycznych, pracownik Instytutu Filozofii Uniwersytetu Szczecińskiego. Jego badania dotyczą głównie zagadnień związanych z metafizyką modalności, metodologią metafizyki oraz teoriami przedmiotów nieistniejących. Autor artykułów opublikowanych w takich czasopismach, jak m.in. „Filozofia Nauki", „Diametros", „Polish Journal of Philosophy", „Axiomathes", „Grazer Philosophische Studien". Obecnie pracuje nad zagadnieniami dotyczącymi okresów warunkowych.

Maciej Soin, doktor habilitowany, profesor nadzwyczajny w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN (Warszawa) oraz na Wydziale Organizacji i Zarządzania Politechniki Łódzkiej. Kierownik projektu badawczego *Filozofia 2.0. Diagnozy i strategie*. Główne publikacje: *Filozofia Stanisława Ignacego Witkiewicza* (1995), *Gramatyka i metafizyka. Problem Wittgensteina* (2001), *W kwestii prawdy. Wittgenstein i filozofia analityczna* (2008), *Wartość i fakt. Etyczne*

i socjologiczne zastosowania filozofii lingwistycznej (2013).

Andrzej Szahaj, filozof polityki, kulturoznawca, profesor zwyczajny w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; członek Komitetu Nauk Filozoficznych PAN oraz Komitetu Nauk o Kulturze PAN. Autor książek: *Krytyka, emancypacja, dialog. Jürgen Habermas w poszukiwaniu nowego paradygmatu teorii krytycznej* (1990), *Ironia i miłość. Niepragmatyzm Richarda Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm* (1996), *Jednostka czy wspólnota? Spór liberałów z komunitarystami a „sprawa polska"* (2000), *Zniewalająca moc kultury. Artykuły i szkice z filozofii kultury, poznania i polityki* (2004), *E pluribus unum? Dylematy wielokulturowości i politycznej poprawności* (2004), *Teoria krytyczna szkoły frankfurckiej. Wprowadzenie* (2008), *Relatywizm i fundamentalizm. Szkice z filozofii kultury i polityki* (2008), *Liberalizm, wspólnotowość, równość. Eseje z filozofii polityki* (2012), *Kapitalizm drobnego druku* (2014), *Inny kapitalizm jest możliwy*(2015).

Andrzej Szostek, ksiądz, profesor doktor habilitowany, zatrudniony od 1971 roku na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II. W latach 1998–2004 rektor KUL. Autor m.in. książek: *Der Streit um den Menschen* (wspólnie z K. Wojtyłą i T. Styczniem, 1979), *Normy i wyjątki* (1980), *Natura – rozum – wolność* (1990), *Wokół godności, prawdy i miłości* (1998), *Pogadanki z etyki* (2008), *Śladami myśli świętego* (2014), oraz ponad 200 artykułów.

Tadeusz Szubka, profesor zwyczajny i dyrektor Instytutu Filozofii Uniwersytetu Szczecińskiego, autor m.in. czterech monografii książkowych: *Metafizyka analityczna P.F. Strawsona* (1995), *Antyrealizm semantyczny. Studium analityczne* (2001), *Filozofia analityczna. Koncepcje, metody, ograniczenia* (2009) oraz *Neopragmatyzm* (2012). Obecnie pracuje nad książką metafilozoficzną o roboczym tytule *Filozofia jako ekspresja postaw*, artykułami dotyczącymi filozofii Wilfrida Sellarsa oraz drugim wydaniem antologii *Metafizyka w filozofii analitycznej*.

Magdalena Środa, doktor habilitowany, pracuje w Zakładzie Etyki Instytutu Filozoficznego Uniwersytetu Warszawskiego na stanowisku

profesora. Wykłada etykę, historię idei etycznych, filozofię polityczną. Zajmuje się również problematyką kobiecą. Jest autorką wielu książek z tego zakresu, w tym prac: *Idea godności w kulturze i etyce* (1993), *Indywidualizm i jego krytycy* (2003), *Kobiety i władza* (2009), *Etyka dla myślących* (2010). Jest założycielką i kierowniczką Podyplomowych Studiów Etyki i Filozofii UW, członkinią Komitetu Etyki PAN oraz Rady Instytutu Spraw Publicznych, współzałożycielką i członkinią rady Fundacji na Rzecz Myślenia im. Barbary Skargi, a także członkinią European Institute for Gender Equality.

Krzysztof A. Wieczorek, adiunkt w Zakładzie Logiki i Metodologii w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Śląskiego. Jego zainteresowania naukowe skupiają się przede wszystkim wokół logiki nieformalnej – dziedziny zajmującej się badaniem wnioskowań i argumentów, których konkluzja nie wynika logicznie z przesłanek. Jest autorem monografii *Argumenty równi pochyłej. Analiza z perspektywy logiki nieformalnej* (2013), a także popularnego podręcznika *Wprowadzenie do logiki dla studentów wszystkich kierunków* (wyd. I – 2005) oraz współautorem (wspólnie

z K. Szymankiem i A.S. Wójcikiem) książki *Sztuka argumentacji. Ćwiczenia w badaniu argumentów* (wyd. I – 2003).

Jan Woleński, emerytowany profesor Uniwersytetu Jagiellońskiego, profesor Wyższej Szkoły Informatyki i Zarządzania w Rzeszowie. Cała jego droga naukowa jest związana z UJ: studia (prawo 1958–1963, filozofia 1960–1964), doktorat (1968), habilitacja (1972), tytuł profesora (1990). Członek PAN, PAU, Academii Europaea i Międzynarodowego Instytutu Filozofii. Laureat nagrody naukowej Fundacji na rzecz Nauki Polskiej w dziedzinie nauk humanistycznych i społecznych (2013). Specjalizuje się w epistemologii, logice filozoficznej, historii filozofii i logiki oraz filozofii prawa. Autor ponad 2000 prac naukowych, popularno-naukowych i publicystycznych. Główne książki: *Z zagadnień analitycznej filozofii prawa* (1980), *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska* (1985, wyd. angielskie – 1989, wyd. rosyjskie – 2004, wyd. francuskie – 2006, wyd. rumuńskie – 2016), *Metamatematyka a epistemologia* (1993), *W stronę logiki* (1996), *Essays in the History of Logic and Logical Philosophy* (1999), *Granice niewiary* (2004), *Epistemologia. Poznanie, wiedza,*

prawda, realizm (2005), *Lógica y filosofía* (2005, wspólnie z P. Domínguezem), *Wiedza o etyce* (2008, wspólnie z J. Hartmanem), *Historia filozofii polskiej* (2010, wspólnie z J. Skoczyńskim), *Szkice o kwestiach żydowskich* (2011), *Essays in Logic and Its Applications in Phlosophy* (2011), *Historico-Philosophical Essays* (2012).

Krzysztof Wójtowicz, profesor doktor habilitowany, ukończył studia matematyczne na Uniwersytecie Warszawskim, dalsze etapy jego kariery naukowej są związane z Instytutem Filozofii UW. Zajmuje się przede wszystkim filozofią matematyki i logiki oraz filozofią nauki i metodologią nauki. Jest autorem czterech książek, a także ok. 90 artykułów dotyczących głównie filozofii matematyki. Był stypendystą Fundacji na rzecz Nauki Polskiej, otrzymał Nagrodę Prezesa Rady Ministrów za habilitację. Jest kierownikiem Zakładu Filozofii Nauki w Instytucie Filozofii UW.

Renata Ziemińska, profesorka filozofii na Uniwersytecie Szczecińskim, członkini Komitetu Nauk Filozoficznych PAN, redaktorka naczelna czasopisma „Analiza i Egzystencja”, autorka licznych publikacji z zakresu epistemologii,

w tym książek: *Eksternalizm we współczesnej epistemologii* (2002), *Historia sceptycyzmu. W poszukiwaniu spójności* (2013).

Andrzej Zieliński, lekarz medycyny, emerytowany profesor epidemiologii zatrudniony w Narodowym Instytucie Zdrowia Publicznego – Państwowy Zakład Higieny. Studia w dziedzinie epidemiologii ukończył w USA na SUNY at Albany w stanie Nowy York. W pracy zawodowej koncentrował się na epidemiologii chorób zakaźnych ze szczególnym uwzględnieniem skuteczności i bezpieczeństwa szczepień. Innym polem jego zainteresowań są metody ustalania związków przyczynowych w medycynie i związana z tą problematyką ocena skuteczności działań w medycynie naprawczej oraz w zdrowiu publicznym. Przez ponad dziesięć lat pełnił funkcję krajowego konsultanta ds. epidemiologii. W tym też okresie był członkiem Forum Doradczego Europejskiego Centrum Zwalczania Chorób (Advisory Forum of the European Center for Diseases Control – ECDC).